

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

JOSÉ MANUEL DE LASALA PORTA  
**La fe, en los escritos  
de Maurice Blondel  
(1904-1908)**

VOLUMEN 62 / 2014

---

## SEPARATA

---

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

José Manuel de LASALA PORTA

# La fe, en los escritos de Maurice Blondel (1904-1908)

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis ianuarii anni 2014

Dr. Caesar IZQUIERDO

Dr. Ioanes ALONSO

Coram tribunali, die 31 mensis octobris anni 2011, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXII, n. 2

---

## Presentación

**Resumen:** Maurice Blondel (1861-1949) formuló durante la crisis modernista una novedosa noción de fe. Esta concepción de la virtud teologal se encontraba ya presente de forma implícita –como el trasfondo de un pensamiento– en sus primeros escritos: *L'Action* (1893), la *Lettre sur l'apologétique* (1896), e *Histoire et Dogme* (1904). Fue, sin embargo, después de las discusiones en torno a esta última obra, cuando Blondel elaboró de forma explícita su visión de la fe. En dos trabajos publicados bajo el pseudónimo François Mallet, *La foi et la science* (1906) y *L'unité complexe du problème de la foi* (1908), desarrolló de una forma nueva el tradicional análisis del acto de fe. Ofreció además el estudio complementario a este análisis, la síntesis de esta virtud teologal, en un ensayo inédito de 1904: *L'Esprit chrétien*. Blondel descubrió así la filosofía de la acción como un instrumento útil para iluminar ciertas cuestiones de la teología y la apologética moderna, como el problema de la fe. Su modo de resolver este problema contribuyó superar la antítesis entre la visión objetivista de la fe, de la neo-escolástica, y la concepción subjetivista de esta virtud, del protestantismo liberal y ciertos autores modernistas. Blondel explicó la fe como don gratuito de Dios, que se manifiesta en el interior del hombre por medio del trabajo de la gracia en el alma, al mismo tiempo que se recibe desde el exterior a través de la revelación.

**Palabras clave:** Maurice Blondel, fe, apologética.

**Abstract:** Maurice Blondel (1861-1949) formulated a new notion of faith during the modernist crisis. This conception of the theological virtue was already implicitly present, as the background of a thought in the early writings of the philosopher of Aix: *L'Action* (1893), the *Lettre sur l'apologétique* (1896), and *Histoire et Dogma* (1904). It was, however, after the discussions on the latter work, that Blondel explicitly developed his vision of faith. In two papers published under the pseudonym François Mallet, *La foi et la science* (1906) and *L'unité du complexe problème foi* (1908), he developed in a new way the traditional analysis of the act of faith. The French philosopher also offered a supplementary study to this analysis, the synthesis or formation of this theological virtue, in an unpublished essay of 1904 called *L'Esprit chrétien*. In these works, Blondel discovered the philosophy of action as a useful new way to illuminate some issues of modern theology and apologetics, as the problem of faith. His way of solving this last problem contributed to overcoming the antithesis between the objectivist view of faith proposed by the neo-scholastic authors and the subjectivist conception of this virtue, advocated by liberal Protestantism and certain modernist authors. The professor of Aix explained faith as a free gift of God to man, manifested in man's interior through the work of grace in the soul, while from the outside it is received through revelation.

**Keywords:** Maurice Blondel, faith, apologetics.

¿Pertenece la fe y la razón a mundos separados? ¿Es la religión un remedio ocasional ante la falta de respuestas de la filosofía moderna? ¿Qué sentido tiene la apologética para el hombre contemporáneo? Estas y otras muchas preguntas surgen en la mente del intelectual cristiano cuando su entorno vital –una civilización en pleno proceso de secularización– desafía el credo que conforma su conciencia.

Hace poco más de un siglo, Maurice Blondel (Dijon 1861-Aix 1949) experimentó la inquietud descrita en las cuestiones que acaban de plantearse. El contraste entre la formación cristiana recibida en su infancia y el ambiente intelectual secularizado que conoció en sus años de estudiante universitario le llevó a reaccionar, orientando su trabajo filosófico hacia la superación de la crisis entre la ciencia y la creencia.

En efecto, el espíritu del positivismo científico en boga a finales del siglo XIX excluía del horizonte de la razón todo argumento no demostrable según el método de la ciencia. De modo que la fe era segregada al dominio del sentimiento. Por otro lado, la filosofía moderna había heredado de la Ilustración el principio de autonomía, y en consecuencia rechazaba la heteronomía planteada por la religión.

La filosofía cristiana tampoco parecía capaz de abrirse paso en el mundo científico. Con la encíclica *Aeterni Patris*, León XIII había impulsado, después del Concilio Vaticano I, el estudio del pensamiento de Tomás de Aquino. La llamada del pontífice tuvo éxito en algunos países, como Francia y Bélgica. Sin embargo, a comienzos de siglo el tomismo apenas encontraba cabida en la universidad de este país, precisamente porque era considerada la filosofía tradicional de la Iglesia.

Alimentada en este caldo de cultivo, la increencia desbordaba el mundo de las ideas para constituir un fenómeno real, vital, en la sociedad de fin de siglo. Y tampoco en este terreno el remedio podía venir del pensamiento católico. Este limitaba entonces su preocupación por la fe a la demostración racional de la revelación, mientras olvidaba –en una perspectiva de separación de capas que se ha denominado gráficamente «tectónica»<sup>1</sup>– el aspecto real o práctico del problema: la vida de fe de los fieles.

Al problema que la Iglesia encontraba en el exterior, la increencia, se añadía otro, nada despreciable, surgido en su interior: el modernismo. Sin constituir una escuela, los intelectuales modernistas se caracterizaban, a finales del siglo XIX, por su afán de renovación del pensamiento católico, sobre todo en disciplinas como la exégesis y la historia. En ocasiones, el saludable pro-

greso buscado por estos intelectuales en la inteligencia de la fe se tradujo, sin embargo, en una cierta confusión doctrinal. Por eso, a medida que atrajeron la atención del público general, determinadas publicaciones modernistas fueron objeto de intervención del magisterio de la Iglesia. El papa Pío X condenó de forma expresa algunas proposiciones modernistas en 1907 con la encíclica *Pascendi*.

¿Cómo reaccionó Maurice Blondel en este contexto de crisis? Católico convencido, el filósofo francés buscó una solución al problema de la fe de sus contemporáneos, tanto en su aspecto teórico como en el práctico. Comenzó esta búsqueda con su tesis doctoral, *L'Action*. En este trabajo de 1893, se propuso acercar la razón autónoma a la trascendencia, y encontró una vía para lograrlo apoyándose en la acción.

La filosofía de la acción resultó muy útil para iluminar algunas cuestiones centrales de lo que hoy llamamos teología fundamental<sup>2</sup>. Así lo mostró Blondel cuando, empujado por su preocupación apologética, aplicó esta filosofía al terreno religioso. Ya en 1896 publicó la *Lettre sur l'apologétique*, que estudiaba el método de la apologética. La crítica planteada ahí al enfoque objetivista de esta disciplina provocó una encendida serie de debates.

Al participar en estas discusiones, Blondel se vio impulsado a estudiar, durante años, numerosos problemas de corte religioso. De modo que este tiempo de la vida del filósofo es comúnmente denominado período apolo-gético<sup>3</sup>. Tras la *Lettre*, la obra más importante del filósofo en esta época fue *Histoire et dogme*, de 1904. En este ensayo se ocupó del problema modernista, en su vertiente exegética e histórica, y propuso una novedosa manera de entender la Tradición.

Con ocasión de las controversias que siguieron al ensayo de 1904 –sobre todo una, que se centró en su artículo *De la valeur historique du dogme*– se reclamó a Blondel, con una insistencia creciente, que formulara explícitamente su propia visión de la fe, aquella que yacía en el fondo de sus trabajos sobre la apologética. Se trataba, en definitiva, de hacerle «descubrir sus cartas» en el debate, para poder situarlo dentro o fuera de la ortodoxia.

El filósofo prefirió entonces justificar la rectitud doctrinal de sus planteamientos en materia de apologética de otro modo, por medio de una serie de ensayos sobre el cardenal Dechamps, que comenzó a publicar en 1905. En estos textos, que aparecían firmados por su amigo François Mallet, Blondel se apoyaba en la coincidencia de su propia doctrina con la del cardenal belga, redactor de la constitución sobre la fe del concilio Vaticano I.

Sin embargo, a finales de 1905 el profesor de Aix encontró la ocasión adecuada para hablar directamente de la fe. Se trataba de un concurso de ensayos, organizado por la «Revue du clergé français», al que Blondel se presentó con la firma de Mallet. El trabajo *La foi et la science*, ganador del concurso, se publicó en 1906 y constituye, junto con *L'unité complexe du problème de la foi*, de principios de 1908, la formulación más clara y directa de la noción de fe defendida por el filósofo francés.

La visión de la fe formulada por Blondel en estos años es, precisamente, el objeto de estudio de esta Tesis. Para analizarla, se tendrán en cuenta los escritos del filósofo correspondientes al período que se acaba de describir. De entre estos escritos, los anteriores a 1904, año de aparición de *Histoire et dogme*, han sido objeto de estudio de distintas publicaciones, a las que se acudirá para tratar de explicar el origen de la citada noción de fe<sup>4</sup>. Otros estudios se han ocupado también de los trabajos firmados en 1906 y 1908 por Mallet<sup>5</sup>. Y también se hará uso de estas fuentes secundarias en el presente trabajo.

La producción literaria de Blondel entre 1904 y 1906 ha sido, en cambio, poco estudiada hasta ahora. Y en este trabajo se dará una particular importancia al examen de tal literatura. Porque, por un lado, parece razonable pensar que en los escritos inmediatamente anteriores a los artículos firmados por Mallet se encuentra la clave del desarrollo de la definición de fe, novedosa y controvertida, que el filósofo defendió en plena crisis modernista. Por otro lado, en estos años, el material inédito de Blondel es muy abundante, y es probable que este material ofrezca nuevas pistas sobre nuestro tema de estudio.

¿Cómo valorar la información que proporcionan los escritos inéditos? No sería justo atribuir, sin más, el mismo valor a estos escritos que a las publicaciones del autor. De hecho, sólo en el caso de los textos publicados tenemos la garantía de que el contenido responde a la intención del autor. Sin embargo, como dice Izquierdo hablando de la correspondencia privada, «es precisamente en este tipo de escritos donde algunas actitudes fundamentales de las personas se muestran con más autenticidad»<sup>6</sup>. De modo que estos escritos inéditos pueden aportar una información muy útil, si se estudian con las precauciones necesarias, es decir sin considerarlos como definitivos, o sin pretender contradecir con estos textos lo dicho en los trabajos públicos del autor.

El material inédito de nuestro autor se conserva hoy en el Centre d'Archives Maurice Blondel de la Université Catholique de Louvain, y comprende la correspondencia privada del filósofo, borradores de obras más tarde publicadas, así como notas y otros apuntes que no llegaron a publicarse. Como

se verá, parte de este material –que se utilizará en esta Tesis– resulta muy interesante, utilizado en el modo que acaba de explicarse, para conocer el contexto o precisar el sentido de ciertos trabajos de Blondel.

Además, entre el material de los citados archivos se encuentra también un manuscrito de 1904 sobre la fe y la apologética, titulado *L'Esprit chrétien*. Este ensayo inédito es interesante por su carácter complementario a los artículos firmados por Mallet en 1906 y 1908. Adelantamos que, mientras dichos artículos tratan del análisis de la fe ya formada, el manuscrito se ocupa de la operación inversa: la síntesis o el modo en que se genera la fe. El gran interés que ofrece este manuscrito nos llevó a estudiarlo y a reproducirlo íntegramente al final de la tesis defendida en 2011.

Al ofrecer el texto de *L'Esprit chrétien*, se trató de combinar la fidelidad al borrador original con una presentación que facilitara la lectura y la comprensión del ensayo. No debe ignorarse que la transcripción de este tipo de manuscritos es laboriosa y requiere siempre un cierto componente de interpretación: el texto yace en desorden en ciertos originales; a veces, el hilo del discurso se interrumpe; hay folios repetidos, otros tachados, etc.

Para presentar esta investigación sobre la noción de fe elaborada por Maurice Blondel, el texto del trabajo se estructuró en cuatro capítulos. El primero de ellos, «El proyecto de Blondel», arranca con una descripción somera del contexto de crisis en el que intervino el profesor de Aix: la secularización del mundo filosófico a finales del siglo XIX, la situación compleja de la apologética –tanto desde un punto de vista científico como práctico– tras el concilio Vaticano I, y el desafío que supuso para la fe católica el desarrollo del modernismo.

Además, este primer capítulo trata de la respuesta inicial de Blondel a dicha crisis, o sea su tesis doctoral de 1893, *L'Action*. Y, después, analiza las dos principales publicaciones del profesor de Aix durante el período apologético: la *Lettre sur l'apologetique* y el ensayo *Histoire et Dogme*. Este examen no se limita al estudio de la solución que dio nuestro autor a los problemas concretos que se planteaban en el ámbito religioso de la época; intenta, además, descubrir los rasgos de la noción de fe implícita en cada uno de estos trabajos del filósofo francés. Para realizar este análisis, nos hemos apoyado fundamentalmente en los trabajos de los autores más relevantes en la materia: Virgoulay, Bouillard, Izquierdo, Saint-Jean y Troisfontaines.

El segundo capítulo, «La fe y la filosofía de la acción», se ocupa de la gradual explicitación de la visión de la fe elaborada por Maurice Blondel. Con este



fin, se analizan las publicaciones en las que el filósofo –empujado por las críticas de sus adversarios intelectuales y los ánimos de quienes compartían su punto de vista en la materia– formuló su pensamiento sobre la fe y la apologética.

Este capítulo estudia, primero, los trabajos sobre el cardenal Dechamps firmados por Mallet, en los que Blondel aportó algunas ideas muy novedosas para entender la fe, como el «sobrenatural anónimo». Después, se examinan los artículos que nuestro autor elaboró para la Sociedad Francesa de Filosofía, en los que aportó interesantes precisiones sobre su manera de entender la fe. En tercer lugar, se presenta un ensayo sobre el milagro, que el filósofo publicó bajo pseudónimo. El interés de este ensayo radica en la información que ofrece sobre el modo en que Blondel entendía la credibilidad.

La mitad posterior del segundo capítulo examina los textos en los que nuestro autor trató directamente de la fe, y que publicó en 1906 y 1908, en la «Revue du clergé français», con la firma de Mallet. Además del análisis que Blondel hace del acto de fe, se estudian también las reacciones que suscitó la publicación de este análisis. El conocimiento de aquellas discusiones da una cierta idea de la novedad que supuso en su momento el planteamiento del profesor de Aix sobre la fe.

Una vez tratadas las publicaciones de interés para el objeto de estudio de esta Tesis, el tercer capítulo analiza el manuscrito de *L'Esprit chrétien*. Primero se explica el origen de este texto, el más representativo de un conjunto amplio de escritos inéditos en los que Blondel intentó durante años poner orden en su pensamiento sobre la fe y la apologética. Después se estudia el contenido este manuscrito, que, como ya se ha avanzado, resulta complementario a los artículos de Mallet sobre la fe. Además, al hilo de este estudio se procura hacer ver la relación de *L'Esprit chrétien* con otras obras anteriores y posteriores de Blondel.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo de este trabajo se presenta una síntesis ordenada de las principales ideas de nuestro autor en torno a la fe, a partir de los textos estudiados en los capítulos precedentes. Las cuestiones y respuestas que componen dicha síntesis se han ordenado en torno a tres temas: la apologética como ciencia de la justificación de la fe y camino de conversión; la génesis de la fe en el sujeto creyente según la filosofía de la acción; y la articulación de los elementos que intervienen en el acto de fe, así como las propiedades de la virtud así formada. El carácter sintético y conclusivo de este último capítulo nos ha llevado a escogerlo para su publicación en el presente volumen de *Cuadernos Doctorales*.

Son muchas, evidentemente, las preguntas que el lector podría plantearle a Blondel a lo largo de estas páginas. ¿Creemos con la razón o con el corazón? ¿Estamos obligados a creer? ¿Es la fe necesaria para salvarse? Confiamos en que algunas de ellas, las más importantes, aquellas que aún hoy preocupan a nuestros contemporáneos, queden adecuadamente resueltas al terminar la lectura de las páginas siguientes, que reproducen íntegramente el cuarto capítulo de la Tesis, en el que se trata de presentar sistemáticamente la aportación de Blondel a la teología de la fe.

Antes de terminar esta introducción, queremos agradecer la ayuda que hemos recibido para la realización de este estudio de doctorado. En primer lugar, agradecemos el trabajo de dirección del profesor Izquierdo: buen conocedor del pensamiento de Blondel, su labor no se ha limitado a la orientación bibliográfica o la corrección de estas páginas, sino que ha introducido con pasión al autor en el conocimiento del filósofo de Aix.

La investigación cuyo resultado se plasma en estas páginas ha sido posible también gracias al equipo académico del Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain, que conserva y pone a disposición de los investigadores los archivos personales de Maurice Blondel. Las facilidades de acceso a los escritos inéditos del profesor de Aix, así como la gran disponibilidad de los profesores para orientar la búsqueda y el estudio del material son muy de agradecer.

1. A. LLANO, *Segunda navegación*, Madrid 2010, p. 270.
2. Cfr. IZQUIERDO, C., «La présence de Maurice Blondel dans la Théologie Fondamentale actuelle», en M.-J. COUTAGNE (ed.), *L'Action: une dialectique du salut*, Paris 1994, p. 243.
3. Algunos autores consideran que dicho período termina en 1907; otros, alargan su duración hasta 1913. Cfr., por ejemplo, C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990, p. 31; R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Paris 1966, p. 16; R. VIRGOULAY, *De la filosofía a la teología. Evolución del pensamiento blondeliano durante la crisis modernista: ScrTh 31* (1999), p. 913.
4. Cfr. entre otros, C. IZQUIERDO, o.c.; J. M. ISASI, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Bilbao 1982; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980; R. SAINT-JEAN, o. c.; R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, Bruges 1965; H. DUMERY, *Raison et Religion dans la philosophie de l'action*, Paris 1963; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; H. BOUILLARD, *Blondel et le Christianisme*, Paris 1961.
5. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *La foi et la science*, RCF, 47 (1906) 449-473; 591-605 [publicado aparte como: *Qu'est-ce que la foi?*, Paris 1907]. Este ensayo ha sido analizado, entre otros, por R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1969<sup>4</sup>. La serie de trabajos sobre la apologética de Dechamps, también firmados por Mallet e inmediatamente anteriores y posteriores al ensayo sobre la fe, ha sido estudiada en P. WILLEMSSENS, «El discurso racional en defensa de la fe en Dechamps y Blondel», *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, 53 (2009) 343-419. Sobre las intervenciones de Blondel en el dominio apologético posteriores a 1908, cfr. L.-F. VALDÉS, *De la inmanencia a la trascendencia*, México 2008.
6. C. IZQUIERDO, «La 'cuestión religiosa' en Antonio Machado», en E. DE LA LAMA (coord.), *Dos mil años de evangelización: Los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona 2001, p. 493.

---

# Índice de la Tesis

SIGLAS	7
INTRODUCCIÓN	9
1	
EL PROYECTO DE BLONDEL	19
1.1. LA CRISIS DE LA INCREENCIA	21
1.1.1. El pensamiento de fin de siglo	22
1.1.2. La demostración clásica de la fe	26
1.1.3. El desafío del modernismo	29
1.2. EN BUSCA DE UNA FILOSOFÍA INTEGRAL	33
1.2.1. La tesis de 1893	36
1.2.2. Dimensión moral del conocimiento	39
1.3. ¿CÓMO JUSTIFICAR LA FE HOY?	46
1.3.1. El origen de la Lettre	46
1.3.2. Crítica a la apologética clásica	48
1.4. LAS «LAGUNAS» DE LA EXÉGESIS MODERNA	61
1.4.1. Historicismo y extrinsecismo	63
1.4.2. La Tradición	66
1.5. UN NUEVO CONCEPTO DE FE	74
1.5.1. La discusión de Toulouse	75
1.5.2. La noción atribuida a Blondel	79
2	
LA FE Y LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN	85
2.1. ¿ES ORTODOXA LA «NUEVA» APOLOGÉTICA?	87
2.1.1. El método del cardenal Dechamps	92
2.1.2. Viejas controversias de actualidad	94
2.1.3. El progreso de la apologética	100
2.2. TERMINOLOGÍA DE LA CREENCIA	109

2.3.	EL VALOR DE LOS MILAGROS	115
2.3.1.	La trampa del intelectualismo	117
2.3.3.	¿La prueba definitiva?	120
2.4.	LA ARTICULACIÓN DE LA FE CATÓLICA	125
2.4.1.	Un esquema tradicional	127
2.4.2.	La confianza humana	129
2.4.3.	La virtud sobrenatural	131
2.4.4.	Conflictos con la ciencia	137
2.4.5.	Precisiones sobre la fe viva	140
2.4.6.	Redención y revelación	142
2.5.	LAS RAZONES DE LA VOLUNTAD	145
2.5.1.	El progreso y el dogma	146
2.5.2.	Fe, voluntad y amor	149
2.5.3.	La acción de la gracia	153
3		
	EL ESPÍRITU CRISTIANO	159
3.1.	LA APOLOGÉTICA INÉDITA	162
3.1.1.	Diez borradores	163
3.1.2.	Tres ensayos	165
3.1.3.	Un texto particularmente esperado	168
3.1.4.	El «espíritu cristiano»	171
3.2.	EL MANUSCRITO DE 1904	178
3.2.1.	El problema	181
3.2.2.	Pars regressiva	189
3.2.3.	Pars purificans	198
3.2.4.	Pars vivificans	207
4		
	UNA INTERPRETACIÓN VITAL DE LA FE	219
4.1.	APOLOGÉTICA Y CONVERSIÓN	219
4.1.1.	Eficacia de la demostración racional	221
4.1.2.	Itinerario «vital» de la conversión	224
4.1.3.	¿Creemos «por decreto»?	227
4.1.4.	Elementos de una fe creíble	229
4.1.5.	El peligro de una «pseudociencia»	232
4.2.	LA FE SE DA EN LA ACCIÓN	235
4.2.1.	La inquietud del hombre	237
4.2.2.	El trabajo «anónimo» de Dios	240
4.2.3.	La «buena fe» no salva	243
4.2.4.	De la confianza a la creencia	247

## ÍNDICE DE LA TESIS

4.3. ¿CREE QUIEN QUIERE O QUIEN PUEDE?	252
4.3.1. El triple papel de la razón	253
4.3.2. Las aspiraciones de la voluntad	256
4.3.3. No todo depende del hombre	259
4.3.4. Un salto de generosidad	262
CONCLUSIONES	267
Anexo. L'ESPRIT CHRÉTIEN	273
Indicaciones bibliográficas	273
Características formales del manuscrito	274
Precisiones sobre la transcripción	274
BIBLIOGRAFÍA	379

### I. ESCRITOS DE MAURICE BLONDEL

#### A. Trabajos publicados

- BLONDEL, M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893. Reedición en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1950.
- *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, Paris 1896. Edición de Claude Troisfontaines en BLONDEL, M., *Œuvres complètes*, II.
- «L'illusion idéaliste», *Rev. Méta. Morale*, 6 (1898) 726-745. Edición de Claude Troisfontaines en BLONDEL, M., *Œuvres complètes*, II.
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «Un entretien avec M. Blondel», *RCF*, 27 (1901) 627-636.
- PÊCHEGUT, E. y BLONDEL, M., «À propos de la certitude religieuse», *RCF*, 29 (1902) 639-659.
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique», *RCF*, 32 (1902) 12-31.
- «Un dernier mot sur la paix de l'apologétique», *RCF*, 332 (1902) 205-209.
- BLONDEL, M., «Croyance», *BSFP*, 3 (1903) 203.
- «Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne», *La Quinzaine*, 56 (1904) 145-167; 349-373; 435-458. Edición de Claude Troisfontaines en BLONDEL, M., *Œuvres complètes*, II.
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «Un nouvel entretien avec M. Blondel», *RCF*, 38 (1904) 405-416; 513-531.

\* La bibliografía está ordenada en dos series. La serie I, Escritos de Maurice Blondel, corresponde a la bibliografía primaria y está dividida en tres apartados: trabajos publicados, colecciones de correspondencia y escritos inéditos. La serie II, Estudios, comprende la bibliografía secundaria utilizada, y consta de dos apartados: publicaciones contemporáneas al profesor de Aix y publicaciones posteriores. El orden de presentación de las fuentes es alfabético, salvo el primer apartado de la serie I, «Trabajos publicados», donde parece más útil seguir un orden cronológico.

- «Deux observations», RCF, 38 (1904) 660-661.
- «Une simple explication», RCF, 39 (1904) 209-212.
- BLONDEL, M., «De la valeur historique du dogme», BLE, 7 (1905) 128-138. Edición de Claude Troisfontaines en BLONDEL, M., *Œuvres complètes*, II.
- BLONDEL, M. y LABERTHONNIÈRE, L., «Notre programme», APC, 151 (1905) 5-31.
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique», APC, 151 (1905) 68-91.
- DE SAILLY, BERNARD [=BLONDEL, M.], «Les 'ingrédients' de la philosophie de l'action», APC, 151 (1905) 180-195.
- FRANÇOIS D. [=BLONDEL, M.], «Raisons de ne pas croire», APC, 151 (1905) 278-283.
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps», APC, 151 (1906) 449-472; 625-646.
- BLONDEL, M., «Fidéisme», BSFP, 6 (1906) 305; *Foi*, Id., 314-315; *Grâce*, Id., 334. Estos artículos forman parte de la colaboración del autor al *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, LALANDE, A. (dir.).
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «La Foi et la Science», RCF, 47 (1906) 449-73; 591-605.
- *Qu'est-ce que la foi?*, Paris 1907.
- «L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique», APC, 153 (1907) 561-591.
- WEHRLÉ, J. [=BLONDEL, M.], «Une soutenance de thèse», APC, 154 (1907) 113-143. Edición de Claude Troisfontaines en: BLONDEL, M., *Œuvres complètes*, I.
- DE SAILLY, BERNARD [=BLONDEL, M.], «La notion et le rôle du miracle», APC, 154 (1907) 337-361.
- MALLET, F. [=BLONDEL, M.], «L'unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements», RCF, 53 (1908) 257-285.
- *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris 1928.
- BLONDEL, M., *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, Tome I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris 1944; Tome II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris 1946.
- *Carnets intimes*, 2 vol., Paris 1961-1966.
- *Œuvres complètes*, I: 1893: *Les deux thèses*, Paris 1995; II: 1888-1913: *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris 1997. Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines.

## B. Colecciones de correspondencia

- BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, Paris 1961.
- BLONDEL, M., *Correspondance philosophique*. M. Blondel, L. Laberthonnière, Paris 1961.
- BLONDEL, M. y BREMOND, H., *Correspondance*, 3 vol., Paris 1970-1971.
- BLONDEL, M. y VALENSIN, A., *Correspondance (1899-1912)*, I y II, Paris 1957.
- BLONDEL, M. y WEHRLÉ, J., *Correspondance (Extraits)*, 2 vol., Paris 1969.
- MARLÉ, R., *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris 1960.



C. *Escritos inéditos\**

## 1. Correspondencia

- A Batiffol, 13 de marzo de 1905; 18 de marzo de 1905. De Batiffol, 16 de marzo de 1905.
- A Bricout, 8 de noviembre de 1904.
- De Hügel, 11 de enero de 1905.
- A Labeyrie, 9 de noviembre de 1904.
- A Mourret, 22 de diciembre de 1904; 29 de marzo de 1905; 4 de febrero de 1906. De Mourret, 21 de agosto de 1904; 24 de diciembre de 1904; 10 de diciembre de 1905; 9 de febrero de 1906; 8 de agosto de 1906; 10 de septiembre 1907.
- A Portalié, 23 de abril de 1904.
- A Tardif, 7 de de enero de 1907.
- A Thamiry, 16 de junio de 1898.

## 2. Borradores

- *Projet de traité sur l'Apologétique*, novembre-décembre 1896: CAMB 3/11; A; ff. 1311-1322. Dactilografía: vol. 6, pp. 6-20.
- *Plan d'une étude sur l'apologétique*, 27 mai 1897: CAMB 3/13; A; f. 1332. Dactilografía: vol. 6, pp. 24-26.
- *Plan*, 28 août 1897: CAMB 3/13; A; f. 1330. Dactilografía: vol. 6, pp. 26-28.
- *Le problème philosophique de l'apologétique: [ses] tenants théoriques & [ses] aboutissements pratiques*, 26 mai 1899: CAMB 3/1; A; ff. 960-978. Dactilografía: vol. 5, pp. 5-22.
- *Pensée ancienne et pensée moderne*, novembre 1900: CAMB 3/2; A; ff. 981-994. Dactilografía: vol. 5, pp. 23-37.
- *L'Apologétique & l'Esprit chrétien*, 2 août 1901: CAMB 3/5; A; ff. 1130-1186. Dactilografía: vol. 5, pp. 184-282
- *L'apologétique et l'esprit chrétien*, 30 mai 1902: CAMB 3/3; A; ff. 1002-1003. Dactilografía: vol. 6, pp. 30-32. *L'apologétique et l'esprit chrétien [suite]*, 31 mai 1902: CAMB 3/3; A; ff. 1004-1026. Dactilografía: vol. 5, pp. 44-82.
- *Ebauche d'un plan sur l'esprit chrétien*, 5 septembre 1904: CAMB 3/14; A; ff. 1335-1340. Dactilografía: vol. 6, pp. 32-39.

\* En el Centro de Archivos Maurice Blondel, de la Universidad Católica de Lovaina se encuentra la mayor parte de la correspondencia y escritos inéditos de Maurice Blondel. Los textos utilizados en este trabajo se citan como se indica en Siglas: CAMB: colección (recueil), serie (A, B,...), y folios (feuilles). Como algunos de los manuscritos han sido más tarde mecanografiados, se señala además, si es el caso, el volumen y paginación de la dactilografía correspondiente. En el material inédito, distinguimos, por un lado, la correspondencia no publicada, y por otro lado, los borradores redactados por el filósofo de Aix.

- *L'Esprit chrétien*, 15 octobre 1904: CAMB 3/4; A; ff. 955-956; ff. 1031-1128. Dactilografía: vol. 5, pp. 2-4; pp. 83-158.
- *Traité sur l'apologétique*, 1904-1905: CAMB 24/20; A; ff. 15250-15280.
- *Un nouvel entretien avec M. Blondel* (1904): CAMB 33/6; A; ff. 19152-19173.
- *L'apologétique du cardinal Dechamps*: CAMB 33/10; A; ff. 19234-19248; segundo artículo: CAMB 33/16; A; ff. 19264-19284.
- *La foi et la science*: CAMB 24/5; A; ff. 14912-14937.
- *La notion et le rôle du miracle*: APC, 154 (1907). Notas: CAMB 28/77; A; ff. 16571-16594. Redacción final: CAMB 43/10; A; ff. 25728-25756.
- Nota de Valensin (copiada por Blondel) sobre la fe implícita y la revelación: CAMB 31/41; A; ff. 18291-18295.
- *L'unité complexe du problème de la foi* (1ère copie): CAMB 24/9; A; ff. 15046-15080; (2ème copie): CAMB 24/10; A; ff. 15082-15122. *L'unité complexe du problème de la foi*. Texte définitif (épreuves corrigées): CAMB 24/12; A; ff. 15184-15212.

## II. ESTUDIOS

### A. Contemporáneos a Blondel

- ALLO, M-B., «Extrinsécisme et Historicisme», *Rev. Thomiste*, 12 (1904) 437-465.
- ARCHAMBAULT, P., *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928.
- BOUTROUX, E., «La philosophie en France depuis 1867», *Rev. Méta. Morale*, 16 (1908) 683-716.
- DE BROGLIE, A-T-P., *Les relations entre la foi et la raison: exposé historique*, Paris 1904<sup>4</sup>.
- DECHAMPS, V., *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, Tournai 1874<sup>4</sup>.
- DENIS, Ch., «Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation», APC, 134 (1897) 369-410, 550-601, 694-735; APC, 135 (1897) 54-94, 198-244, 435-476, 613-644; APC, 136 (1898) 94-118.
- FONSEGRIVE, G., «Épilogue. À nos lecteurs, à nos amis», *Quinzaine*, 75 (1907) 141-171.
- FONTAINE, J., «Les infiltrations kantiennes et protestantes. Le néo-kantisme et les faits divins: Révélation et miracles», *La Science catholique*, 16 (1902) 813-839.
- «Théologie biblique ou l'histoire de la religion biblique. A M. l'abbé Bricout, directeur de la Revue du Clergé français», RCF, 38 (1904) 541-549.
- «Une observation», RCF, 39 (1904) 109-110.
- GAYRAUD, H., «La définition de la foi», RCF, 29 (1901) 206-208.
- *La crise de foi, ses causes et ses remèdes*, Paris 1901.
- «Une définition de la foi. Réplique à M. l'abbé Pêchegut», RCF, 29 (1902) 636-639.
- «Le problème de la certitude religieuse», RCF, 30 (1902) 113-130.
- «Sur la question de la certitude religieuse», RCF, 31 (1902) 659-660.
- «L'argument des néo-apologistes», RCF, 33 (1902) 95-104.

- «Encore un mot sur l'apologétique», RCF, 33 (1903) 329-330.
- «L'extrinsécisme», RCF, 38 (1904) 580-599.
- GUILLEMANT, Ch. y LE BRAS, J., «La définition de la foi», RCF, 29 (1902) 320-322.
- LE BACHELET, X-M., «Apologétique», DAFC 1, col. 189-251.
- LE ROY, E., «Essai sur la notion de miracle», APC, 153 (1906) 5-33; 166-191; 225-259.
- *Dogme et critique*, Paris 1907.
- LECLÈRE, A., «Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente», *Kantstudien*, 7 (1902) 300-363.
- MAIGNEN, Ch., «Deux mentalités incompatibles», *La Vérité française*, 25-26-27 févr., 1 mars 1904.
- MAISONNEUVE, L., «Apologétique», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, col. 1511-1580 (Paris 1909).
- MOURRET, F., *Le concile du Vatican: d'après des documents inédits*, Paris 1919.
- PÊCHEGUT, E., «Une définition de la foi», RCF, 29 (1901) 72-76.
- «Une définition de la foi. Réponse à M. l'abbé Gayraud», RCF, 29 (1902) 537-546.
- «À propos d'un article sur le problème de la certitude religieuse. Une question à l'abbé Gayraud», RCF, 31 (1902) 496-511.
- «Réponse à Mgr Turinaz», APC, 143 (1902) 727-733.
- PORTALIÉ, E., «Qu'est-ce que la foi? D'après M. Mallet», BLE, 9 (1907) 204-225.
- SCHEPENS, P., «Qu'est-ce que la foi?», *Nouvelle Revue Théologique*, 39 (1907) 629-643.
- TURINAZ, Ch., *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure présente*, Nancy-Paris 1902.
- VACANT, J-M-A., *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les actes du concile: la constitution Dei filius*, 2 vol., Paris 1895.
- VENARD, L., «La valeur historique du dogme. A propos d'une controverse récente», BLE, 6 (1904) 338-357. Edición de Claude Troisfontaines en: BLONDEL, M., *Œuvres complètes*, II, Paris 1997.
- WILBOIS, J., «La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle», *Rev. Méta. Morale*, 15 (1907) 377-400.

## B. Posteriores a Blondel

- ALONSO GARCÍA, J., *Fe y experiencia cristiana*, Pamplona 2002.
- AUBERT, R., *Vatican I*, Paris 1964.
- *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1969<sup>4</sup>.
- BOUILLARD, H., *Blondel et le Christianisme*, Paris 1961.
- «Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel», en CAMB, *Journées d'inauguration 30-31 mars 1973. Textes des interventions*, Louvain 1973, 41-48.
- CABANEL, P., «Panorámica general del exilio congregacionista», AHIg (2005) 97-108.
- CAPELLE, P., «Philosophies contemporaines et discours de la foi», en Bousquet, F. y Capelle, P., *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris 2005, 129-141.

- CASAS, S. (ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Pamplona 2008.
- CHARLIER, Y., *L'acte de foi à la lumière de la raison chez Maurice Blondel: crédibilité et crédentité*, Louvain 1995 (pro manuscripto).
- COLIN, P., *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris 1997.
- CONGAR, Y., *La foi et la théologie*, Tournai 1962.
- DULLES, A., *A history of Apologetics*, New York 1971.
- *Il fondamento delle cose sperate: Teologia della fede cristiana*, Brescia 1997.
- DUMERY, H., *Raison et Religion dans la philosophie de l'action*, Paris 1963.
- FISICHELLA, R. (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di Fede*, Roma 1993.
- GADILLE, J., «Le contexte ecclésial et sociopolitique de la 'Lettre' (1896)», en CAPELLLE, P. (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cents ans après*, Paris 1999, pp. 121-140.
- GÓMEZ-HERAS, J. M., «*Iusta scientiae libertas*. La antítesis libertad de la ciencia-autoridad de la fe en la Const. *Dei Filius* del Vaticano I», *ScrTh*, 2 (1970) 61-118.
- HOOFF, A. VAN, *Die Vollendung des Menschen: Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg 1983.
- «L'acte de foi ou la dialectique du concret», en LECLERC, M. (éd.), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles 2003, pp. 259-270.
- IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista. Análisis de Historia y Dogma*, Pamplona 1990.
- «La présence de Maurice Blondel dans la Théologie Fondamentale actuelle», en COUTAGNE, M.-J. (ed.), *L'Action: une dialectique du salut*, Paris 1994, p. 243-264.
- «Maurice Blondel, el filósofo de la acción», en M. BLONDEL, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid 1996, pp. XIII-LXIV.
- *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, Pamplona 1999.
- «Relación de la fe con la ciencia. La aportación de Blondel al estudio de la historia y el dogma», *Scr Th*, 31 (1999) 921-936.
- «Le 'surnaturel anonyme' et la foi. Les articles de Blondel signés F. Mallet», *AT*, 16 (2002) 355-379.
- «Cómo se ha entendido el 'modernismo teológico'», *AHIg*, 16 (2007) 37-75.
- LECLERCQ, J., «Du Dieu qui vient à l'action: Le dénouement blondélien», *Revue philosophique de Louvain*, 99 (2001) 422-452.
- LÉONARD, A., *Foi et philosophies*, Namur 1991.
- MANSINI, G., *What is a dogma?*, Roma 1985.
- MORADO, G., *También nosotros creemos porque amamos*, Roma 2000.
- MOUROUX, J., *Je crois en toi*, Paris 1965.
- ODERO, J.-M., *Teología de la fe*, Pamplona 1997.
- PIEPER, J., *La fe*, Madrid 1966.
- POULAT, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996<sup>3</sup>.
- «Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre 1905», *AHIg* (2005) 69-82.

- SAINT-JEAN, R., *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, Bruges 1965.  
 — *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Paris 1966.
- TILLIETTE, X., «Blondel et ses correspondants», *Archives de Philosophie*, 24 (1961) 157-184.
- VALDÉS, L-F., *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*, México 2008.
- VANDE KERKHOVE, J-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi: 'La philosophie et l'esprit chrétien' au sein du projet 'apologétique' de Maurice Blondel*, Rome 1995.
- VIRGOULAY, R. y TROISFONTAINES, C., *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, 2 vol., Louvain 1975-1976.
- VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980.
- «De L'Action à la Tetralogie: continuité ou rupture?», en FOLSCHEID, D. (éd.), *Maurice Blondel, une dramatique de la modernité*, Paris 1990.
- *L'Action de Maurice Blondel (1893), relecture pour un centenaire*, Paris 1992.
- «La philosophie de l'action et la théologie fondamentale», *Recherches de science religieuse*, 81 (1993) 385-420.
- «De la filosofía a la teología. Evolución del pensamiento blondeliano durante la crisis modernista», *ScrTh* 31 (1999) 909-919.
- *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002.
- WILLEMSSENS, P., «El discurso racional en defensa de la fe en Dechamps y Blondel», *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, 53 (2009) 343-419.

**E**n las páginas que siguen, trataremos de presentar ordenadamente los elementos que integran la noción de fe elaborada por Maurice Blondel a principios del siglo XX. Ahora no pretendemos estudiar por separado sus escritos sobre esta cuestión, sino más bien ofrecer una interpretación, una visión de conjunto que permita valorar la novedad que este pensador y su filosofía de la acción han aportado al desarrollo actual de la teología de la fe.

Esta presentación se articula en tres grandes apartados, en torno a tres grandes cuestiones que el filósofo se plantea acerca de la fe: la concepción de la apologética y su relación con la conversión; la génesis de la fe en el sujeto creyente, como don de Dios y correspondencia humana a este don; y, por último, el modo en que Blondel interpreta los ingredientes del acto de fe y las propiedades de virtud sobrenatural.

### 1. APOLOGÉTICA Y CONVERSIÓN

Para Blondel, el problema de la fe no era una cuestión meramente teórica, sino fundamentalmente práctica. Lo que pretendía era responder a la incredulidad que encontraba en sus contemporáneos, acercándoles a la fe, es decir haciendo posible su conversión. Por eso insistía, ante quienes todavía no habían entendido su modo de ver las cosas, en que no bastaba con resolver el problema en el terreno de las ideas; debía resolverse también en la vida real.

La teología de la fe dominante en tiempos de Blondel dependía de la enseñanza del concilio Vaticano I (1870). Y, como explica Dulles, «en su evaluación de los argumentos de credibilidad, el Concilio se preocupó más de su valor *de iure* que de la cuestión de lo que, *de facto*, empuja a creer a un cierto individuo»<sup>1</sup>. Por eso, amparándose en una interpretación demasiado rígida

del Vaticano I, los contemporáneos de Blondel partidarios de la apologética tradicional fijaban los límites de esta disciplina en la demostración racional de la fe, rechazando cualquier intento de ampliar este horizonte<sup>2</sup>.

El profesor de Aix consideró necesario realizar una crítica de esta apologética, que comenzó en 1896 con la *Lettre*, para facilitar el desarrollo de una ciencia de la justificación de la fe encaminada a la conversión del individuo. En los distintos textos en los que se ocupó de la apologética, procuró señalar, además de las críticas correspondientes, las vías de respuesta a las cuestiones que iba planteando: el fin y los medios de la ciencia apologética, la credibilidad y la credentidad de la fe, y el estatuto científico de la demostración de la fe, entre otros.

### 1.1. *Eficacia de la demostración racional*

A principios del siglo XX, la apologética llamada clásica o tradicional se daba a sí misma dos misiones: por un lado, responder a las objeciones de los no creyentes, mostrando que no hay contradicción entre fe, razón y ciencia; por otro lado, probar el hecho de la revelación<sup>3</sup>. De modo que por apologética se entendía esencialmente la demostración o justificación racional de la fe.

Esta demostración de tipo lógico se consideraba válida en sí misma. Dicho de otro modo, si en ciertas personas carecía de eficacia, los partidarios de una tal justificación de la fe lo achacaban a una cierta enfermedad o limitación en las facultades normales de aquellas personas; y, nunca, a la validez de la justificación ofrecida<sup>4</sup>.

En todo caso, los partidarios de la neo-escolástica consideraban que la esencia de la apologética era la demostración. Esto equivalía a afirmar, en la práctica, que su fin era la satisfacción intelectual; más que la fe, una concepción satisfactoria de la fe<sup>5</sup>. Consecuentemente, la conversión era un asunto de un orden distinto, no científico ni apologético: una tarea de la dirección de conciencia<sup>6</sup>.

Blondel, para quien el mundo de las ideas no es independiente de la vida ni del mundo real, consideraba naturalmente inaceptable la autolimitación de la apologética neo-escolástica al mundo de las ideas, su perfil exclusivamente lógico<sup>7</sup>. Y señalaba el carácter artificial de la distinción entre la justificación intelectual de la fe y su nacimiento. Para el filósofo, la conversión es el fin y la esencia de la apologética<sup>8</sup>.

Por eso, si la demostración racional no es eficaz en ciertos sujetos, en lugar de buscar en éstos el origen del problema, conviene buscarlo en la misma apologética, estudiando cuál es el complemento adecuado a los argumentos tradicionales de credibilidad. Y esto es lo que hace Blondel cuando propone el estudio de las condiciones reales del acceso a la fe como parte de la apologética<sup>9</sup>.

Como la conversión, en la perspectiva del filósofo, no es para nada secundaria a la apologética, tampoco nuestro autor admite que el papel de la apologética que propone sea secundario: una preparación a la apologética tradicional, como parecen entenderlo algunos de sus contradictores<sup>10</sup>. La apologética que Blondel defiende no se opone a la clásica, sino que es distinta, en el sentido de que completa la antigua y extiende su horizonte, para dotarla de eficacia<sup>11</sup>.

La apologética de Blondel pretende ir a las raíces del problema de la fe, para mostrar que lo sobrenatural que se propone al hombre de forma objetiva es precisamente la clave del problema humano: el problema que ningún hombre puede evitar plantearse y resolver de algún modo<sup>12</sup>.

Y esto no lo hace proporcionando al hombre una mayor precisión conceptual, sino haciéndole descubrir y preparando las disposiciones mentales y morales con las que éste coopera a su propia conversión<sup>13</sup>. Como el mismo filósofo explica, su objetivo no es preparar una definición exacta de la fe, sino la disposición necesaria para el acto de fe<sup>14</sup>.

Según Blondel lo «normal» en una apologética no es que ésta se limite a los motivos naturales de credibilidad<sup>15</sup>. En la fe no todo se reduce a la afirmación intelectual<sup>16</sup>. La fe es sobrenatural y pide, por un lado, la gracia de Dios, y por otro lado, la correspondencia a la gracia. De modo que la apologética debe facilitar o preparar esta correspondencia humana<sup>17</sup>.

Por eso, la apologética que Blondel defiende no se limita a estudiar los motivos racionales de la creencia, sino también las causas reales que conducen al nacimiento de la fe. Así, la justificación de la fe consiste, para él, en hacer ver todas las condiciones, las fuerzas y los resortes que hacen posible y preparan esta fe<sup>18</sup>.

Por último, es justo señalar que, cuando habla de apologética –en textos como el *Espíritu cristiano*–, el filósofo no se dirige solamente a los incrédulos, sino también a los creyentes. Quizá porque entiende que la tarea de la conversión, y por tanto de la ciencia de la conversión, se prolonga más allá de un momento puntual de cambio de vida.



Blondel explica esta idea comparando la fe con una pieza teatral. Basta contemplar la representación sin comprenderla para haber cumplido «la letra del precepto», dice. Para el creyente es provechoso, sin embargo, entender la pieza escenificada, aunque sea sólo un poco. En caso contrario, corre también el riesgo de dejar de asistir a la función, hastiado de no comprender la obra<sup>19</sup>.

### 1.2. *Itinerario «vital» de la conversión*

Si el fin de la apologética es la conversión, y la conversión no se logra exclusivamente de modo conceptual, hace falta que la apologética explique al hombre concreto no sólo las razones de su fe, sino también cómo convertirse en la práctica. Y para explicar esto, puede apoyarse en el ejemplo de quienes ya creen. Por eso, al hablar de apologética, Blondel se refiere a los cristianos como la única «biblia» que leen sus contemporáneos, porque los cristianos muestran con su vida el itinerario que los no creyentes pueden seguir para encontrar la fe<sup>20</sup>.

Blondel, que ya había desarrollado en *L'Action* una filosofía de lo concreto, mantiene la misma perspectiva en el terreno apologético. Así, contrapone dos puntos de partida diferentes para esta disciplina: uno, el defendido por las tesis clásicas –Le Bachelet, Gayraud y otros–, que se basa en hipótesis teológicas, determinadas de manera especulativa y abstracta; otro, el que sostiene el propio profesor de Aix, y que se apoya en el estado concreto del hombre y su conciencia, punto de partida que los neo-escolásticos consideran a-científico<sup>21</sup>.

Este punto de vista realista y concreto –por oposición a un enfoque exclusivamente conceptual– suscitó no pocas confusiones en torno a la doctrina apologética de Blondel. Por ejemplo, cuando habló de la exigencia de lo sobrenatural, no fue entendido por quienes pensaban que hablaba del don divino como de una noción. Porque en un plano conceptual lo sobrenatural se define, en efecto, por su carácter gratuito. Sin embargo, Blondel habló de lo sobrenatural desde una perspectiva distinta: su punto de partida era el hombre concreto, llamado de hecho por Dios a participar de la vida divina. Y desde ese punto de vista, la vocación sobrenatural, don de Dios, supone una exigencia para el hombre que la ha recibido<sup>22</sup>.

Este enfoque realista lleva a Blondel a plantear una ampliación del horizonte de la apologética, que consiste en estudiar no sólo la demostración teórica sino también la génesis real de la fe; y no sólo el objeto de la fe, sino también el sujeto llamado a creer.

El horizonte de la apologética debe ir más allá de los motivos racionales de demostración de la fe porque la apologética se propone suscitar la fe. Y la fe no puede reducirse al elemento intelectual. La fe es una vida e implica toda la vida del hombre; transforma todo su ser<sup>23</sup>.

Además, siguiendo una argumentación ya utilizada por Dechamps, Blondel sostiene que las verdaderas pruebas que la apologética debe utilizar se encontrarán a partir del estudio del nacimiento de la fe y de todos los motivos que de hecho llevan al hombre a creer<sup>24</sup>.

Se observa, por otro lado, que la apologética que Blondel propone se orienta al hombre real, no al hombre ideal. De modo que, si a pesar del interés que pueda tener la demostración de la fe en un plano teórico, en la práctica no todos encuentran en esa demostración su camino hacia la fe, la apologética debe estudiar un itinerario que resulte también adecuado para esas otras personas<sup>25</sup>.

Para completar el cuadro de la apologética que sostiene Blondel hace falta entender, como él mismo entiende, que el cristiano real y concreto no se construye sólo a partir de su propia iniciativa personal. Gracias a la comunión que se da entre los fieles, en el llegar a ser de cada cristiano intervienen también los demás, con su ejemplo, su vida de fe, sus consejos, sus inspiraciones, y las oraciones de unos por los otros<sup>26</sup>.

Una vez ampliado el horizonte de esta disciplina con los elementos que acaban de citarse, Blondel exige a la apologética que proporcione al hombre una descripción de los pasos que debe seguir el alma en su itinerario de fe<sup>27</sup>. De hecho, esto es lo que empezó a hacer el filósofo en *L'Action*, estudiando las condiciones en las que el hombre puede alcanzar su destino, a partir de la descripción de la vida y de la hipótesis del don sobrenatural.

Por eso, años más tarde, en el último capítulo del *Espíritu cristiano*, el profesor de Aix insiste en la utilidad de sistematizar la experiencia de fe de los cristianos. Así, aunque no todos accedan a la vida sobrenatural siguiendo el mismo trayecto, se podría mostrar el recorrido completo de la fe a cada alma, tal como es y allí donde se encuentra, para que supiera encontrar su propio punto de partida en ese itinerario<sup>28</sup>. ¿No es esto apologética?

### 1.3. ¿Creemos «por decreto»?

Blondel ha afirmado en más de una ocasión que él no niega el valor de la apologética tradicional, ni busca sustituirla por una nueva<sup>29</sup>. Lo que se propone es completarla, haciéndole superar su carácter «extrínseco»; es decir, el

problema de fondo que hace que sus razones demostrativas no conduzcan en la práctica a la conversión del hombre moderno.

¿En qué consiste el carácter extrínseco de la apologética? El filósofo ha explicado, desde sus primeros estudios sobre la materia, que la disciplina clásica se ocupa del objeto de la creencia, mientras que el problema de la fe se encuentra muchas veces en el sujeto<sup>30</sup>. Simplificando un poco, esta apologética ofrece razones para creer, pero sin conexión con el individuo llamado a la fe.

La apologética criticada por Blondel justifica la fe afirmando, por un lado, que Dios se ha revelado y que Él mismo ha impuesto al hombre el deber de creer, y tratando de probar, por otro lado, la realidad de esa revelación y ese mandato por medio de una serie de hechos, como los milagros. Los partidarios de esta apologética defendían que sólo la soberbia o la mala fe del propio sujeto podían impedir en la práctica la eficacia de la demostración<sup>31</sup>.

Sin embargo, también podría pensarse que si la demostración falla en la práctica, es porque tampoco ha sido adecuadamente concebida en un plano teórico. El profesor de Aix juzga que esta explicación del porqué creer es «extrínseca» o independiente de la vida del hombre concreto, o de lo que hoy podríamos llamar estructura religiosa del hombre. Porque aunque dé razones para creer, no justifica la obligación de creer que afecta al individuo real<sup>32</sup>.

Con otras palabras, Blondel piensa que la apologética clásica no da una respuesta adecuada al problema de la credentidad de la fe. Y este problema es previo al de la credibilidad, del cual se ocupa principalmente esta apologética. Porque ¿de qué me sirve probar algo si nadie está obligado a prestar atención a aquello que se trata de demostrar? En consecuencia, antes de justificar racionalmente la fe, hay que justificar la obligación que el hombre tiene de afrontar el cristianismo<sup>33</sup>.

Y para justificar este deber, no basta invocar la existencia de un decreto divino, como afirman las tesis tradicionales. Porque, entonces, explica el filósofo, hay que probar la existencia de dicho mandato. Aquello que funda la obligación de creer no puede ser a su vez objeto de fe<sup>34</sup>. Debe haber otro modo de dar cuenta del deber de aceptar la revelación.

En el *Espíritu cristiano* Blondel investiga los distintos modos posibles para justificar la credentidad de la fe. Y no encuentra hechos en el exterior o en el interior del hombre que la justifiquen; tampoco la razón llega a resultados definitivos en este terreno, ni siquiera cuando presenta una cierta adecuación entre las necesidades que el hombre experimenta y la respuesta que la revelación proporciona a esas necesidades<sup>35</sup>.

Blondel piensa que el problema de la credentidad puede resolverse a partir de la filosofía de la acción. En esta perspectiva, se entiende que el Dios de la revelación y del mandato externo puede dar testimonio de Sí mismo en el interior del propio hombre. Y la obligación de aceptar la revelación se justifica entonces, ante el individuo llamado a creer, como correspondencia al don interior que él mismo ha recibido del propio autor de la fe<sup>36</sup>. Y ayudar a ver esto es misión de la apologética.

A modo de resumen, puede decirse que el profesor de Aix piensa que la vía directa, la operación que parte del objeto de la fe para tratar de demostrarlo racionalmente, no permite hacerse cargo de la dificultad ni resolver el problema de la fe<sup>37</sup>. Porque para que la justificación racional del cristianismo sea verdaderamente válida, hace falta explicar antes lo que nos obliga a ser cristianos, y para esto hay que enseñar primero de qué modo se puede llegar a serlo<sup>38</sup>.

#### 1.4. *Elementos de una fe creíble*

La apologética clásica, entendida como una demostración racional, se funda –lógicamente– sobre una serie de pruebas que permiten justificar la fe. Con estas pruebas, que se apoyan en hechos como los milagros y las profecías, se trata de mostrar que Dios se ha revelado, y que el hombre debe aceptar esta revelación<sup>39</sup>.

El planteamiento apologético de Blondel, distinto de la propuesta clásica, no pretende suprimir la demostración de la fe. Lo que propone, como se ha visto, es ampliar el campo de la ciencia apologética para responder a la cuestión de la credibilidad sólo una vez que se ha contestado a la pregunta previa sobre la credentidad de la fe<sup>40</sup>.

Así se entiende que el profesor de Aix mantenga el valor de las pruebas de credibilidad, al mismo tiempo que las sitúa en un orden distinto del de la apologética clásica<sup>41</sup>. Para empezar a hablar de las pruebas, nuestro autor ha estudiado el problema de la credentidad, y determinado así que es útil probar algo, puesto que el hombre «debe» prestar atención a la revelación.

Las pruebas son, pues, necesarias para la aceptación del cristianismo por parte de la razón<sup>42</sup>. Lo que se pregunta Blondel es cuáles serán, concretamente, las pruebas necesarias, y si éstas serán también suficientes y eficaces<sup>43</sup>. El filósofo advierte, en primer lugar, contra la utilización exclusiva de argumentos naturales para justificar la fe: la fe católica es sobrenatural, mientras que la fe

que se puede alcanzar únicamente con argumentos naturales es, como mucho, una fe humana<sup>44</sup>.

Los milagros se han presentado precisamente como pruebas para una fe sobrenatural. Blondel advierte, sin embargo, contra el empleo abusivo que el intelectualismo «extrínsecista» ha hecho de esta prueba<sup>45</sup>. Porque aunque el milagro es válido de cara a la credibilidad, no es suficiente para justificar por sí solo la fe. Como muestra la experiencia, el milagro no se impone a todo el mundo, es decir no se impone. Y en ese sentido, es accidental, no esencial a la fe<sup>46</sup>.

Hacia donde apunta el filósofo con sus críticas al modo intelectualista de entender el milagro, es a que la demostración de la fe exige no considerar las pruebas de forma aislada. Este «de forma aislada» lo aplica el profesor de Aix en dos sentidos: por un lado, las pruebas no se deben considerar al margen de otros elementos que colaboran a su eficacia; por otro lado, es necesario llegar a una integración de las diversas pruebas entre sí.

Según Blondel, para que las pruebas resulten sólidas en la teoría y decisivas en la práctica, hace falta que se apoyen en tres elementos: la vocación sobrenatural del hombre; la correspondencia del hombre a la acción interior de Dios, que se manifiesta por medio de la buena fe; la solidaridad-simultaneidad de la acción de Dios en el interior y en el exterior del hombre. Separadas de este triple fundamento, las pruebas carecen de eficacia demostrativa<sup>47</sup>.

En cuanto a relación de las pruebas entre sí, el filósofo explica que para creer basta un motivo aislado, y «de hecho» cada persona puede verse atraída hacia la fe por una razón distinta, aunque el motivo formal –el motivo de fe– sea el mismo en todos los casos: la autoridad de Dios. Pero, «de derecho», Blondel defiende la necesidad de una integración de las diferentes pruebas para construir una demostración<sup>48</sup>.

### 1.5. *El peligro de una «pseudociencia»*

A caballo entre la filosofía y la teología, la apologética buscaba a finales del siglo XIX su propio estatuto como ciencia. Y, según Blondel, las tesis que sostenían los neo-escolásticos ponían en peligro a esta disciplina, manteniéndola en una situación inestable en el terreno científico. Porque, para defender la fe en sus choques con la ciencia moderna, los partidarios de la doctrina tradicional habían convertido la apologética en una «pseudociencia».

La apologética se encontraba en una situación artificial –de ahí el calificativo de «pseudociencia»– porque intervenía, sin competencia, en el terreno de las otras ciencias; y al mismo tiempo obligaba a éstas a ir más allá de sus propios límites. Si lo que se desea es evitar ciertas negaciones seudo-científicas de la verdad cristiana, lo que hay que hacer –explicaba el filósofo– es volver a situar cada saber en los límites y misión que le corresponden, en lugar de mezclar las ciencias y sus objetos.

Concretamente, lo que la apologética neo-escolástica pretendía era, de un lado, servirse de los resultados de las ciencias, para lo cual les atribuía un valor ontológico –en contradicción con el carácter perfectible del conocimiento humano–; de otro lado, trataba de convertirse en árbitro de lo que en estas ciencias es o no conforme con la verdad o el contenido de la revelación. De modo que por una parte elevaba las ciencias y, por otra, las tiranizaba<sup>49</sup>.

Además, los partidarios de esta apologética atribuían un carácter de fe a algunas disciplinas humanas o modos parciales de enfocar ciertos problemas. Para defender su posición, tendían a erigir en dogmas lo que sólo eran opiniones teológicas, si esas opiniones parecían favorecer sus puntos de vista<sup>50</sup>. También sostenían que la filosofía o la teología de orientación neo-escolástica eran las únicas compatibles con la fe cristiana o el magisterio de la Iglesia<sup>51</sup>.

Blondel criticó este dogmatismo intelectual de los partidarios de la apologética clásica, no sólo porque en aquella lógica su método de inmanencia fuera señalado como «sospechoso» de heterodoxia, sino también porque, con este modo de actuar, los neo-escolásticos comprometían la fe que querían defender, al solidarizarla con teorías humanas que podían resultar erróneas o al menos perfectibles.

La concepción de la ciencia y el conocimiento, y su aplicación a la defensa de la fe, constituye un elemento clave para entender el fondo de los debates y conflictos entre los partidarios de la antigua y la nueva apologética. La visión tradicional de esta disciplina se fundaba en una perspectiva objetivista del conocimiento, mientras que el enfoque de los innovadores se apoyaba, además, en el estudio de la vida y de la subjetividad humana.

Los partidarios de la apologética tradicional no rechazaban que Blondel estudiara los motivos internos que ayudan a explicar la génesis de la fe. Lo que contestaban era que este análisis formara parte de la apologética. Porque, según ellos, el estudio de los motivos internos de la fe pertenece al ámbito de la dirección de conciencia, distinto del dominio científico que caracteriza a la demostración de la fe.

El profesor de Aix interpretaba esta posición de la apologética tradicional atribuyéndole una concepción aristotélica de las ciencias, que entendía éstas como saberes autónomos, independientes o separados los unos de los otros. Sólo así se podía afirmar, tanto en la teoría como en la práctica, la heterogeneidad del estudio de la génesis de la fe y el estudio de las pruebas de la fe, o preocuparse del *esse* de la fe con independencia de su *feri*<sup>52</sup>.

Blondel subrayó el carácter artificial de estas distinciones, que equivalían a decir que los motivos de credibilidad fruto de la reflexión no tienen una incidencia sobre la realidad; o que la ciencia es una cosa y la realidad, otra distinta<sup>53</sup>. El filósofo acusaba a los partidarios de la apologética tradicional de absolutizar la abstracción, útil como momento de la reflexión intelectual, identificándola con la realidad misma.

En la perspectiva de los neo-escolásticos, la subjetividad no era significativa para el conocimiento, que fundaban exclusivamente sobre la percepción sensible y las deducciones realizadas a partir de esa percepción. En consecuencia, era natural que excluyeran de la apologética, como algo acientífico, todo lo que pudiera obtenerse de la observación de psicología y de la vida<sup>54</sup>.

Sin embargo, para Blondel lo subjetivo es tan real como lo objetivo<sup>55</sup>. Por eso reclamaba su derecho a estudiar la integralidad de las condiciones que intervienen en la conversión, así como todos los elementos que participan en la síntesis del acto de fe. Porque el propósito del profesor de Aix era desarrollar una apologética viva y útil para la vida, por oposición a una ciencia puramente nocional<sup>56</sup>.

Con este estudio, nuestro autor no pretendía reemplazar la parte objetiva de la apologética. El mismo subrayaba que no pretendía extraer del interior del hombre ningún contenido de la revelación: ningún dogma<sup>57</sup>. Pero, al mismo tiempo, argumentaba que excluir de la ciencia el estudio de la subjetividad implicaba negar la realidad de la misma conciencia y el conocimiento real que ésta aporta<sup>58</sup>.

La crítica al objetivismo de la apologética tradicional, y a su visión de la ciencia, permitió a Blondel justificar la introducción de nuevos elementos de estudio en esta disciplina científica: la génesis de la fe, lo sobrenatural, la subjetividad y la vida humana, entre otros. Se trata de elementos imprescindibles para entender la fe según la perspectiva de la acción, y que la apologética tradicional había excluido implícita o explícitamente de su campo de estudio.

## 2. LA FE SE DA EN LA ACCIÓN

«Si se quiere ofrecer una teoría satisfactoria del acto de fe, no basta con exponer las razones inteligibles susceptibles de justificarla humanamente ante la reflexión –afirma Aubert–; hace falta, antes que nada, indicar las causas reales que explican la transformación completa de todo el ser»<sup>59</sup>.

Esto es lo que Blondel procuró hacer, investigando la génesis de la fe y tratando de explicar no sólo el porqué sino también el cómo de esta virtud –como él mismo había argumentado al hablar de la credentidad–, para facilitar la conversión del hombre concreto. Estudió la síntesis de la fe fundamentalmente en el *Espíritu cristiano*; mientras que el complementario análisis de la fe fue el objeto de *La fe y la ciencia*.

Al estudiar la síntesis de la fe, el profesor de Aix era consciente de la dificultad de explicar y entender de forma secuencial lo que en la realidad se da sintéticamente, por la convergencia de una serie de elementos<sup>60</sup>. Quizá por eso prevenía contra una comprensión demasiado nocional de la fe, insistiendo con frecuencia en el carácter integral de esta virtud y de la conversión, que implica al mismo tiempo ver y actuar<sup>61</sup>.

Para explicar la génesis de la fe, Blondel se apoya en los siguientes elementos clave: la vocación del hombre, la acción de la gracia en el alma, la revelación como don exterior de Dios al hombre, y la fe como confianza y creencia, correspondencia del hombre a estos dones sobrenaturales.

### 2.1. *La inquietud del hombre*

Para Blondel, el hombre no parte de cero, ni mucho menos, en su camino hacia la fe. Posee algo en su interior que le impulsa a prestar atención al mensaje que le llega desde el exterior, la revelación. Se trata de algo que se manifiesta en la conciencia como «una inquietud» o una insatisfacción<sup>62</sup>.

Si no se tiene en cuenta esta inquietud, así como la realidad a la que responde, la fe se convierte en un formulario intelectual, sin raíces en el hombre real y concreto. Por eso piensa el filósofo que los preámbulos de la fe no se reducen a un contenido intelectual, sino que incluyen el aspecto vital del hombre llamado a creer<sup>63</sup>.

Como parte de estos preámbulos, y como realidad subyacente a la inquietud que el hombre experimenta, Blondel habla de la vocación sobrenatural



del hombre. Ese es su punto de partida para el estudio de la fe, en la que se produce el encuentro entre el hombre llamado por Dios y la revelación que el mismo Dios le ofrece desde el exterior<sup>64</sup>.

En este sentido, la revelación no es una realidad aislada o un fin en sí misma: da su fruto gracias a la acción de Dios en el interior del alma. Por otro lado, la vocación sobrenatural es conocida como tal precisamente gracias a la revelación. A estos dos elementos, Blondel los llama aspecto implícito y explícito de la fe<sup>65</sup>.

Al hablar del sujeto de la fe, el profesor de Aix no se conforma, pues, con la consideración del hombre en un hipotético estado de naturaleza pura, ni tampoco con la de una persona dotada de una potencia obediencial entendida como no repugnancia a lo sobrenatural<sup>66</sup>. Para nombrar el estado en que él considera al hombre, utiliza el término «transnatural»<sup>67</sup>.

Transnatural es el estado actual, real, del hombre; es decir, llamado por Dios a la fe. Como el nombre da a entender, se trata de un estado inestable, no definitivo<sup>68</sup>. Blondel explica que el hombre puede pensar en lo sobrenatural, o verse afectado vitalmente por este don, justamente porque está destinado a lo sobrenatural o «hecho» para lo sobrenatural<sup>69</sup>.

En cambio, si el hombre se encontrara en estado de naturaleza pura, en un equilibrio en el que se bastara a sí mismo, nada podría obligarlo a trascenderse para llegar a lo sobrenatural. Es precisamente la vocación, que se traduce en una aptitud, en una potencia obediencial entendida de forma positiva, lo que hace al cristianismo asimilable o humanamente posible<sup>70</sup>.

La inquietud o insatisfacción que el hombre siente, o su apetito de trascendencia, traducen en la conciencia esta llamada previa de Dios<sup>71</sup>. Blondel lo explica con el ejemplo de un estómago espiritual que el citado apetito ayuda a descubrir, o del anuncio de la existencia un séptimo sentido, al que sólo prestamos atención cuando entendemos previamente lo que puede aportarnos<sup>72</sup>.

La vocación de la que habla el filósofo de Aix es, además, universal. El problema de Dios se plantea inevitablemente en la conciencia de todo ser humano, y no sólo de modo teórico, sino práctico. En algún momento de la vida, el hombre se ve obligado a resolver el problema de su salvación, a optar por abrirse o no a lo sobrenatural<sup>73</sup>.

Por las características que acaban de citarse, el profesor de Aix encuentra en la vocación sobrenatural del hombre –al contrario de lo que sucede con la hipótesis de la naturaleza pura– una base firme sobre la que apoyar la apolo-

gética<sup>74</sup>. De hecho, él mismo construyó una apologética anónima en *L'Action*, en la que se sirvió de la filosofía para conducir al hombre a la consciencia de su permanente insatisfacción, hasta llegar a la apertura consecuente a lo sobrenatural.

En la perspectiva de la filosofía de la acción, resulta coherente tomar la llamada de Dios al hombre como punto de partida para el estudio de la fe. Porque Blondel entiende la fe, más allá de la afirmación de una serie de verdades, como una relación del hombre con Dios, que se establece gracias al don del mismo Dios, al que el hombre debe corresponder<sup>75</sup>.

## 2.2. *El trabajo «anónimo» de Dios*

La fe es un don. No es el resultado de una búsqueda humana o de una demostración científica. Es en primer lugar iniciativa divina. Dios actúa en el alma, trabaja al hombre desde su interior. Y aunque ese trabajo se dé en las operaciones de la naturaleza del hombre y quede escondido en ellas, no es algo propio de la naturaleza sino algo radicalmente gratuito: un don<sup>76</sup>.

Blondel no suele formular definiciones, y tampoco lo hace en el caso de la vida sobrenatural. Para hablar de los distintos elementos que integran esta vida utiliza descripciones, que en muchos casos son parciales: versan sólo sobre un aspecto concreto del objeto descrito. Por eso no siempre es fácil distinguir con precisión, en sus textos, entre la vocación sobrenatural del hombre y el don de Dios que actúa en el interior del alma.

Se puede interpretar la vocación sobrenatural de la que habla el filósofo como el destino al que el hombre está llamado, destino que le supera por ser sobrenatural. El don sobrenatural sería entonces la ayuda que Dios presta al hombre en su interior –llámese gracia, don interior o acción de Dios en el alma– para alcanzar este destino. Aunque también habla Blondel de la revelación como el don, esta vez exterior, de Dios al hombre<sup>77</sup>.

El profesor de Aix considera lo sobrenatural, en todo caso, desde un punto de vista existencial, y no desde una perspectiva nocional. Así, se refiere a lo sobrenatural como el don divino, la gracia infusa, y el conocimiento de hechos que solicitan la adhesión total del hombre a Dios<sup>78</sup>.

Blondel habla también de exigencia en relación con lo sobrenatural. No lo hace de modo conceptual, para indicar una necesidad del don o una exigencia de lo sobrenatural por parte de la naturaleza<sup>79</sup>. Se refiere, de un modo vital, a la exigencia que este don supone para el hombre, en su estado real y vocación

concreta: en otras palabras, a la correspondencia que reclama cuando ha sido infundido en el alma<sup>80</sup>.

En esta perspectiva, el filósofo entiende que el hombre debe corresponder al don sobrenatural, obligado no tanto por un mandato externo de Dios sino, en primer lugar, por el mismo estímulo interior de la gracia<sup>81</sup>. Y esta correspondencia, a su vez, postula –no exige, pues según Blondel no es estrictamente necesaria para la salvación, pero sí mueve a buscar– la revelación, es decir el don externo de Dios<sup>82</sup>.

Sólo la revelación exterior permite al hombre discernir o reconocer el don sobrenatural que ha recibido en su interior<sup>83</sup>. Hasta el momento en que el hombre entra en contacto con la revelación, el don permanece «anónimo». Nuestro autor utiliza este adjetivo para referirse al modo en que dicho don se presenta en la conciencia, así como a la relación entre conocimiento y correspondencia a la gracia.

El don sobrenatural es anónimo –Blondel lo llama en ocasiones pseudónimo– porque los rasgos bajo los que la acción de la gracia se presenta a la conciencia no permiten, al menos antes del contacto con la revelación, su reconocimiento conceptual. Porque el don se presenta más bien bajo un aspecto práctico, explica el filósofo<sup>84</sup>.

La conciencia capta el trabajo de Dios en el alma como una inquietud, un sentimiento de insatisfacción o de insuficiencia. Este sentimiento no tiene que ver con una deficiencia estructural o accidental de la naturaleza humana, según Blondel, sino más bien con la riqueza del don divino, que reclama una correspondencia<sup>85</sup>.

Este carácter anónimo o pseudónimo del don sobrenatural no excusa al hombre, sin embargo, de su responsabilidad: una vez recibido el don, debe corresponder a éste de forma práctica<sup>86</sup>. Porque la obligación del sujeto no se mide por el conocimiento intelectual de este don, sino por el hecho de su posesión real<sup>87</sup>.

El filósofo afirma que, de cara a la salvación, esta correspondencia anónima –sin un conocimiento objetivo del don– puede suplir una adhesión de fe correctamente formulada. En cualquier caso, la correspondencia al don interior es siempre necesaria, porque a quien conoce la revelación no le basta la afirmación intelectual de estas verdades para tener fe. Necesita acoger el don de Dios<sup>88</sup>.

De esta comprensión del don sobrenatural deriva una visión particular de la apologética, que en la lógica de este planteamiento debe preocuparse, sobre

todo, de ayudar al hombre a acoger el don interior, y de ligar la acción de Dios en el alma con el don exterior de la revelación. Para eso, explica Blondel, debe orientar hacia el discernimiento de ese don las pruebas objetivas que hasta ahora utilizaba para un propósito puramente intelectual<sup>89</sup>.

### 2.3. *La «buena fe» no salva*

La relación entre revelación y redención es una cuestión clave en el planteamiento del problema de la fe derivado de la filosofía de Blondel. Por un lado, al estudiar esta relación, nuestro autor integra algunas de las novedades que ha ido introduciendo en su reflexión apologética. Por otro lado, la filosofía de la acción ilumina en este terreno, con una luz nueva y sugerente, algunas cuestiones importantes que la visión objetivista de la fe no había resuelto de forma satisfactoria.

Entre estas cuestiones que se le plantearon al profesor de Aix en su correspondencia privada durante el período apologético, se citan las siguientes: ¿La redención viene por la revelación? ¿Cómo se salva el hombre? ¿Debe corresponder de algún modo o permanecer pasivo ante Dios? ¿Se salva quien ignora la revelación? ¿Basta la buena fe para salvarse? ¿Qué aporta la religión al hombre? ¿La apologética lleva a la religión? ¿Qué actitud adoptar con las religiones no católicas?

La mayor parte de estas preguntas surgen de la combinación de varias premisas, aceptadas tradicionalmente por el pueblo cristiano, pero cuya conexión no es siempre fácil de entender: Dios quiere que todos los hombres se salven; la fe es necesaria para la salvación; no hay salvación fuera de la Iglesia; y, sin embargo, hay hombres que, sin culpa, ignoran la revelación.

Blondel piensa que a nadie se le niegan los medios necesarios para salvarse<sup>90</sup>. Pero de hecho hay hombres que ignoran sin culpa la revelación. Estos hombres deben, de acuerdo con la primera premisa, salvarse o condenarse. Y si se salvan, participan en el orden sobrenatural, en consecuencia, gracias a algo distinto del conocimiento del contenido de la fe<sup>91</sup>.

La adhesión explícita al conjunto de las verdades de la fe no es, entonces, una condición esencial –necesaria y universal– para la salvación<sup>92</sup>. Y, sin embargo, la revelación positiva no es algo accesorio a la salvación del hombre. El filósofo explica que la revelación es indispensable para que el hombre conozca el destino al que es llamado por Dios y las exigencias que supone su vocación<sup>93</sup>.

Blondel no está de acuerdo con quienes, para no minusvalorar la revelación, afirman que el hombre no se salva sin un mínimo de conocimientos teológicos o sobrenaturales; entre otras cosas, porque tampoco quienes lo afirman son capaces de cuantificar ese mínimo conocimiento<sup>94</sup>. Y, además, eso podría dar a entender que la revelación hace la redención, lo cual es errado<sup>95</sup>.

Tampoco comparte la tesis que trataría de salvar al «buen salvaje» por medio del cumplimiento de la moral natural<sup>96</sup>. Porque la fidelidad a la ley natural no es la base exclusiva que determina la participación en la redención de que quien ignora sin culpa<sup>97</sup>. No existe una «suficiencia natural» para la salvación, porque ésta depende realmente del don de Dios y de su acogida por parte del hombre.

Por la misma razón de fondo, tampoco salva la buena voluntad. Aunque la ignorancia no impide la redención si existe una buena voluntad que la sepa acoger, la buena voluntad no posee por sí misma un valor absoluto y divino. Inversamente, explica Blondel, el conocimiento de la revelación facilita la salvación, pero esa ciencia no constituye propiamente el don sobrenatural, que es la causa real de la salvación<sup>98</sup>.

La salvación del hombre pasa, en resumen, por aprovechar la gracia que Dios ha puesto en su interior, y que le permite corresponder a su vocación sobrenatural. Y para esto, subraya Blondel, no es necesario un conocimiento objetivo o explícito del don divino<sup>99</sup>. Para responder positiva y prácticamente al don sobrenatural anónimo, basta la conciencia de los deberes y actos concretos en los que esta gracia se traduce<sup>100</sup>.

Y es éste el sentido en el que el profesor de Aix afirma que se puede participar en la redención sin conocer el don objetivo de la revelación<sup>101</sup>. El filósofo subraya que esta idea no exime de su responsabilidad a aquel para quien la revelación es accesible<sup>102</sup>. Pero sí sirve, en cambio, para entender la afirmación de que el alma de la Iglesia se extiende más allá del límite del cuerpo visible de ésta<sup>103</sup>.

La explicación del filósofo sobre la relación entre redención y revelación tiene, como puede observarse, repercusiones muy concretas sobre la manera de entender la religión cristiana. De ahí derivan, por ejemplo, la imagen que se ofrece de Dios, el modo en que se considera al incrédulo, o la actitud ante las demás religiones.

Si se mantiene, por ejemplo, que la condenación del ignorante se produce exclusivamente por la infidelidad a la ley natural, se está ofreciendo una visión de la justicia divina tremendamente dura, muy distinta de aquella en la

que la condenación resulta del menosprecio del amor que Dios ofrece al hombre o del rechazo de la ayuda que El ha propuesto al alma<sup>104</sup>.

Y al tratar al incrédulo, una vez que se es consciente de que la correspondencia a Dios no se funda sólo en los hechos exteriores y objetivos, y de que desde fuera no puede conocerse con certeza la acción de la gracia en el alma, la actitud más adecuada no es el juicio condenatorio, sino la paciencia y la caridad<sup>105</sup>.

En cuanto a las religiones no cristianas, e incluso las supersticiones, antes de condenarlas debe considerarse la ayuda que prestan al hombre que trata de responder a la acción anónima de la gracia. Pese a los contenidos falsos que comportan, estas religiones le ofrecen un vehículo para su devoción verdadera. La práctica facilitada por estas religiones y al mismo tiempo la insuficiencia del rito, mantendrán a este hombre en permanente búsqueda de la religión verdadera<sup>106</sup>.

Todas estas ideas, con las que Blondel responde a la pregunta general sobre la salvación de quien ignora invenciblemente el contenido de la fe, no deben ocultar el valor que el filósofo atribuye a la revelación. La revelación es, según el profesor de Aix, el don sobrenatural objetivo, la otra cara de la moneda de la acción de la gracia en el alma, que debe aceptarse obligatoriamente cuando se conoce. De hecho, la fe completa supone la síntesis de los dos dones sobrenaturales: objetivo y subjetivo.

Lo que sí hace Blondel es advertir contra una consideración puramente conceptual de los dones divinos, y contra la pretensión de alcanzar la fe de un modo lógico o nocional. Porque de hecho, el acuerdo o síntesis entre los dones sobrenaturales no tiene lugar en un plano teórico, sino en la conciencia y en la acción, en lo que el filósofo llama «certeza velada de la fe»<sup>107</sup>.

#### 2.4. *De la confianza a la creencia*

La revelación no es la fe. La vocación no es la fe. El don interior de Dios todavía no es la fe. Y el esfuerzo del hombre, tampoco. Una vez que ha hablado de estos elementos, Blondel estudia la integración de todos ellos, es decir la síntesis de la fe. Y para hacerlo, acude el filósofo a dos términos: fe-confianza y fe-creencia.

A veces, el profesor de Aix intercambia estos términos –confianza y creencia– con otros pares de vocablos, como fe-vital y fe-intelectual, o también fe subjetiva y fe objetiva. Estas tres parejas de expresiones no deben confundirse,

sin embargo, con una cuarta, utilizada por el mismo autor en otro contexto y en un sentido diferente: fe implícita y fe explícita.

La fe implícita es aquella que procede de un conocimiento subjetivo cuyo objeto es el sentimiento de insatisfacción de la acción, del cual procede la humildad intelectual y religiosa, y la docilidad necesaria para la fe. La implícita es una fe que tiende hacia el conocimiento objetivo<sup>108</sup>. Se trata, pues de una fe inicial, fruto de una primera respuesta a la gracia interior, que todavía carece de un credo definido. Cuando llegue a entrar en contacto con la revelación, la fe implícita se transformará en fe explícita<sup>109</sup>.

La fe-confianza cumple el papel, en las explicaciones del filósofo, de la forma de la fe. De esta forma, el mismo autor dice que tiene más importancia –es más esencial– que el propio objeto de la fe<sup>110</sup>. También porque la fe debe ser formalmente sobrenatural, don de Dios<sup>111</sup>. Blondel identifica la fe-confianza con la fe de Abraham, con la confianza que el patriarca puso en Dios y en su promesa<sup>112</sup>. No se trata de la fe completa, y por eso nuestro autor la describe también como la materia que será informada por la revelación<sup>113</sup>.

Aunque no se trate de una fe completa, la fe-confianza es fe. Es decir, Blondel afirma que este tipo de fe se puede dar real y verdaderamente, y con independencia de la creencia auténtica. Eso no quiere decir que esté destinada a existir sin un credo<sup>114</sup>. Lo que nuestro autor asevera es que esta fe-confianza no llega nunca por sí misma a la ortodoxia doctrinal, ni aún contando con la ayuda de la gracia infusa o de una inspiración interna<sup>115</sup>.

En cambio, la fe-confianza sí comporta un «apetito íntimo de dogma». Dicho de otro modo, conduce a buscar una creencia auténtica, y es de hecho el primer resorte de esta búsqueda. Esto implica el riesgo de caer en una creencia falsa. Pero si la búsqueda es sincera, piensa Blondel, la insatisfacción que producen los cultos inauténticos llevará a abandonarlos hasta abrazar la fe verdadera<sup>116</sup>.

Por las características vistas hasta ahora, no es difícil entender que la fe-confianza no se puede provocar o suscitar con argumentos intelectuales. Ocurre más bien lo contrario: es esta fe la que ayuda a interpretar y vivifica las pruebas intelectuales de la creencia, que de otro modo se presentarían como un fin en sí mismas. Y posee además otra virtud, según el profesor de Aix: ilumina con una luz nueva las verdades de la revelación<sup>117</sup>.

Aunque en los textos en que habla de fe-confianza, nuestro autor no desarrolla más la idea de la luz que aporta esta fe, puede llegarse a una interpretación razonable si se considera la fe-vital y la fe subjetiva como sinónimos de

la fe-confianza. Porque entonces se entiende que una vez que el sujeto está implicado positiva y voluntariamente en el proceso de la fe, las verdades de la revelación cobran para él un sentido no genérico o abstracto, sino personal y existencial.

Una vez descrita la fe-confianza ¿en qué consiste la fe-creencia?

Es la aceptación de las verdades objetivas de la revelación. De los textos en los que Blondel habla de la fe-creencia, se desprende que el filósofo no la considera fe del mismo modo que la fe-confianza. Porque la afirmación de unas verdades no es en sí misma la adhesión a un don vital. El contenido de la revelación se ofrece de forma colectiva, impersonal e intelectual, mientras que la fe supone también un don propio, personal e íntimo. De modo que para que la fe-creencia sea realmente fe, las verdades de la revelación deben recibirse realmente como un don<sup>118</sup>.

Como puede deducirse de las líneas precedentes, existe una solidaridad entre la fe-confianza y la fe-creencia. El paso de una a la otra es igualmente necesario *in se* –para la fe completa– explica Blondel<sup>119</sup>. Y de hecho, la tarea que nuestro autor propone para la apologética es mostrar precisamente el proceso normal de esta solidaridad<sup>120</sup>. Se trata de hacer ver, por ejemplo, que para aceptar las pruebas de credibilidad hace falta una confianza inicial. De modo que si alguien no capta las razones demostrativas del cristianismo, lo que debe hacer es desarrollar primero su correspondencia a la acción interior de la gracia<sup>121</sup>.

Sería más sencillo solidarizar estos dos aspectos de la fe, y alcanzar la fe completa y verdadera, si esto pudiera realizarse sin salir de un plano conceptual. Sin embargo, explica Blondel, para lograr la solidaridad real no se necesita tanto reflexionar sobre lo que enseña la teología, ni tratar de hacer «cuadrar» lógicamente ciertos datos externos o internos, sino que lo que hace falta es actuar<sup>122</sup>.

El profesor de Aix habla de dos casos paradigmáticos en este sentido. El primero, en el que más insiste, es el caso de quien posee intelectualmente la creencia, pero aún no se ha dado cuenta de que debe recibirla vitalmente; es decir, que necesita la fe-confianza<sup>123</sup>. El segundo caso, es aquel de quien juzga negativamente el cristianismo, fundándose en un conocimiento superficial y abstracto de la fe, y no se da cuenta de que sólo practicándolo se puede conocer y juzgar el cristianismo. También éste necesita llegar a la fe-confianza<sup>124</sup>.

En ambos casos hay que actuar, porque para acoger el don de Dios, para lograr la fe-vital, no se puede permanecer en el plano del conocimiento<sup>125</sup>. Y para



actuar, explica Blondel, lo que el hombre puede hacer es apoyarse en lo que ya sabe por medio de la revelación y por medio también de su conciencia: que hay algo en su interior que no tiene su origen en él<sup>126</sup>. A entender esto puede ayudarle la experiencia de su propia conciencia y también la dirección espiritual<sup>127</sup>.

Lo que parece claro es que el reconocimiento de la acción de Dios en el alma exige al hombre una cierta humildad, porque no puede discernir esta acción él solo –y por eso hablaba el filósofo de la dirección de conciencia–; y porque, además, ante lo sobrenatural hace falta una cierta docilidad literal y una mortificación racional, explica Blondel<sup>128</sup>. El hombre acoge el don sobrenatural interior mediante un acto de abandono y confianza en Dios<sup>129</sup>.

### 3. ¿CREE QUIEN QUIERE O QUIEN PUEDE?

La luz con la que la filosofía de la acción iluminó el problema de la fe se reveló particularmente eficaz para entender la intervención –y mutua relación– de la inteligencia, la voluntad y la gracia en el acto de esta virtud. Como consecuencia, el análisis planteado por Blondel ofreció una comprensión novedosa de las propiedades que tradicionalmente definían la fe teologal: razonable, libre, sobrenatural y oscura.

Como afirma Dulles, «la gran preocupación por la relación entre fe y razón hizo que el Vaticano I afrontase la cuestión de la fe en una perspectiva intelectualística»<sup>130</sup>. Este enfoque, que el Concilio había utilizado para abordar un problema concreto, fue aplicado de forma general, por parte de los partidarios de la neo-escolástica, a toda la cuestión apologética.

La disciplina enfocada de este modo subrayaba en la exposición de la fe su carácter intelectual, a costa de las dimensiones voluntaria y sobrenatural de esta virtud. Y esta manera de presentar la virtud reducía, como consecuencia, la universalidad del acceso a la fe: los no intelectuales no podían lograr una virtud dirigida a los sabios; y entre los intelectuales, había quienes no querían aceptar una fe explicada como un producto de la lógica.

Frente a la interpretación de la neo-escolástica, contrastó notablemente la visión integral y vital de la fe ofrecida por el profesor de Aix. La «novedad» de Blondel consistía sobre todo en el mayor papel que daba a la voluntad en la fe, que los neo-escolásticos criticaban temiendo que disminuyera paralelamente la importancia de la razón<sup>131</sup>. Desde el punto de vista del filósofo, todos los que quieren, pueden creer.

### 3.1. *El triple papel de la razón*

La fe es un *rationabile obsequium*, una obediencia razonable, afirma Blondel utilizando una fórmula clásica<sup>132</sup>. Que la fe sea sobrenatural, y el orden natural y el sobrenatural sean inconmensurables, no implica que el hombre no pueda colaborar de algún modo a la fe. De lo contrario, el hombre estaría condenado a una pasividad total ante Dios. Y parte de esta correspondencia humana, piensa Blondel, tiene que ver con la razón<sup>133</sup>.

¿Cuál es, entonces, el cometido de la razón respecto a la fe?

La razón aplicada a sí misma, es decir la filosofía<sup>134</sup>, puede cumplir una función apologética. Como hace la filosofía de la acción, el hombre es capaz de descubrir mediante la razón su insuficiencia radical, la necesidad de abrirse a lo sobrenatural para que su vida llegue a plenitud<sup>135</sup>.

La filosofía no sustituye al conocimiento de la revelación ni a la teología: no es competente para entrar en este terreno. En ese sentido la función de la filosofía como apologética es anónima: se limita a constatar un vacío que debe llenarse de otra forma. De este modo constituye una preparación para la fe.

Si la razón se aplica no a ella misma sino al contenido de la revelación, da lugar a la teología<sup>136</sup>. Precisamente esta ciencia se ocupa de llenar los vacíos señalados por la filosofía. Como profundiza en el contenido de la fe, es evidente que es posterior y no previa a ella: no conduce a la fe sino que la fe es su punto de partida.

Existe un uso de la razón, diferente de la reflexión teológica, y que podría denominarse común o general, que interviene en la fe<sup>137</sup>. El acto de fe se considera razonable atendiendo en primer lugar a este uso de la inteligencia. Se trata de la razón que cualquier persona, no sólo el teólogo, aplica para valorar los signos de credibilidad.

Blondel explica esto diciendo que lo sobrenatural no es perceptible directamente por los sentidos. Pero que el hombre puede percibir, en cambio, los trazos o marcas de Dios y de la acción de Dios en la naturaleza. Estos trazos o marcas son signos, y constituyen para la razón, que los interpreta, pruebas exteriores de la revelación o motivos de credibilidad<sup>138</sup>.

Los principales motivos de credibilidad son los milagros, las profecías, los hechos de Cristo y la Iglesia fundada por Cristo. Entre los motivos de credibilidad, el filósofo de Aix –siguiendo la enseñanza del Concilio Vaticano I– destaca a la Iglesia, que prolonga la Encarnación y contiene y propone las verdades que son objeto de la fe<sup>139</sup>.

Estos motivos no proporcionan por sí solos la fe. Se llaman «de credibilidad» porque por ellos la fe resulta creíble, es decir digna de ser creída, pero no obligan a creer. Hacen la fe razonable, es decir digna de la aprobación de la razón. Llevan a pensar que Dios se ha revelado y que la Iglesia transmite esta revelación<sup>140</sup>.

De modo que la fe se apoya en motivos intelectuales, aunque no resulte exclusivamente de estos motivos. Los motivos intelectuales permiten realizar un juicio afirmativo sobre la conveniencia y la prudencia de creer. Pero no permiten ir más allá, hasta la obligación de creer, si se admite que la voluntad interviene verdaderamente, si la fe es verdaderamente libre<sup>141</sup>.

La voluntad mueve, de hecho, a la inteligencia en el acto de fe. Pero, a su vez, también compete a esta facultad el discernir objetos y fines que proponer a la voluntad. Y este es un segundo modo en que la inteligencia interviene en la fe, aparte del examen de los motivos de credibilidad<sup>142</sup>.

Blondel se refiere aún a otra función que la inteligencia desempeña para preparar la fe. Ya no se trata de un uso discursivo de la razón, sino de la formación de la competencia moral por medio de esta facultad: la inteligencia adquiere y proporciona la luz que el hombre necesita para sus juicios y valoraciones<sup>143</sup>.

En definitiva, Blondel mantiene que el lugar donde se da la síntesis de la razón y la fe no es el mismo pensamiento, sino la vida. Y en consecuencia asegura que la reflexión no es capaz de dar cuenta completa de esta operación, que sólo se explica por la acción<sup>144</sup>.

### 3.2. *Las aspiraciones de la voluntad*

Aunque la inteligencia interviene en el acto de fe, la fe no se reduce a la aceptación racional de una serie de verdades, o a la aquiescencia del hombre a un testimonio recibido desde el exterior. Para la fe es necesaria, además, la voluntad. Y la adhesión que procura la voluntad, subraya Blondel, implica al alma humana por entero<sup>145</sup>.

La fe involucra a toda la persona porque, aunque se hable de la verdad como objeto de la virtud, esta verdad no debe tratarse como una cosa sino como un ser; y con más razón cuando se trata de la Verdad. De modo que aceptar esta verdad-persona supone en el fondo entregarse personalmente a ella, es decir libre y enteramente<sup>146</sup>.

¿De qué modo concreto actúa la voluntad en la fe? Aquí se encuentra una de las novedades más relevantes que Blondel aporta al estudio de la fe. Porque,

hasta entonces, existía un cierto temor entre los intelectuales teólogos católicos a conceder a la voluntad un papel en el acto de fe que pudiera disminuir la importancia de la razón<sup>147</sup>.

Blondel distingue varios modos en que la voluntad interviene en la fe: consintiendo a las verdades de fe y obedeciendo prácticamente a los preceptos correspondientes; contribuyendo a la plenitud del asentimiento de la inteligencia; dando vida a los preámbulos de la fe; y desarrollando el *pius credulitatis affectus*<sup>148</sup>.

La voluntad interviene, como acaba de señalarse, en el consentimiento, convirtiendo el asentimiento de la inteligencia en una obediencia de fe. En esta operación, la voluntad debe aportar algo propio, unos motivos distintos de los proporcionados por la inteligencia. Si no, la actuación de la voluntad se convertiría en un golpe de autoridad arbitrario<sup>149</sup>.

También debe intervenir la voluntad en el asentimiento de la inteligencia. La razón puede concluir el carácter razonable del asentimiento gracias los motivos de credibilidad. Sin embargo, estos motivos carecen de la evidencia necesaria para determinar firmemente el juicio de la inteligencia, para despejar las dudas y justificar su asentimiento. Para asentir, la razón necesita ser movida por la voluntad<sup>150</sup>.

Pero para cumplir esta función, la voluntad –sostiene Blondel– debe tener sus propios motivos, distintos de los de la inteligencia. En caso contrario, la voluntad no podría proporcionar a la razón más firmeza que la que ella ya alcanza por sí misma. La voluntad debe, pues, ofrecer algo que confiera a la fe la certeza que la distingue de la opinión o la probabilidad<sup>151</sup>.

Los motivos de la voluntad son más fáciles de comprender que de definir; no caben en una fórmula intelectual como cabrían los motivos de la razón. Blondel los describe como las aspiraciones, disposiciones ordenadas al bien, que la voluntad presenta a la inteligencia<sup>152</sup>.

Estos motivos tienen que ver con los hábitos, con la experiencia moral de la persona<sup>153</sup>. Y no sustituyen a los motivos de la razón, ni suplen una posible insuficiencia de esos motivos. Blondel explica que la voluntad no ilumina tanto el objeto de la fe sino al sujeto llamado a creer sobre sus propias necesidades, preparándole a recibir el objeto de la fe<sup>154</sup>. Esta función de preparación no es previa al acto de fe o extrínseca a éste. Blondel insiste precisamente en el carácter intrínseco al acto de fe de los motivos de la voluntad<sup>155</sup>.

En tercer lugar, la voluntad también es indispensable para la vivificación de los preámbulos de la fe. Porque, en relación con estos preámbulos, interesa establecer la existencia de Dios y de las grandes verdades morales no sólo de

forma teórica –explica Blondel– sino también en la práctica, haciendo al alma capaz de los sacrificios que exige la aceptación de estas primeras verdades<sup>156</sup>.

Por último, la voluntad interviene también en la fe, aunque de forma más remota, desarrollando el *pius credulitatis affectus*. No es difícil ver que, como explica el filósofo, en la fe influye, además del elemento intelectual, la buena voluntad del hombre y, en fin de cuentas, su vida entera<sup>157</sup>.

En este último sentido habla Blondel de amor en relación con la fe. No debe confundirse este amor con la virtud sobrenatural de la caridad. Porque aquí se trata en realidad del amor natural del bien, presente en el inicio del movimiento que lleva a la conversión, y que es evidentemente distinto de la caridad, motor y esencia de la vida cristiana<sup>158</sup>.

Blondel relaciona en sus escritos la fe y la caridad, pero no las confunde, como en ocasiones le reprocharon sus contradictores<sup>159</sup>. Entiende que la fe actúa por la caridad y que, en ese sentido, se puede hablar de la caridad como forma de la fe. Sin embargo, también admite que ambas virtudes son distintas y que, de hecho, la fe puede sobrevivir a la caridad<sup>160</sup>.

Hecha esta distinción, también explica el filósofo que la llamada «fe muerta» no es el estado normal de la virtud, ni por tanto aquél en el que la fe debe estudiarse. Porque aun siendo realmente fe, esta virtud se encuentra, sin la caridad, en un estado de inercia, de infecundidad, de descomposición<sup>161</sup>.

### 3.3. *No todo depende del hombre*

La fe es sobrenatural. La insistencia y profundidad con que Blondel trató este rasgo de la fe supuso una novedad importante para el pensamiento cristiano de la época. Era común entonces afirmar la participación de la gracia junto con la inteligencia y la voluntad en el acto de fe, pero sin explicar su mutua relación. De modo que se corría el riesgo de entender la gracia como una «cosa», que se añadiría a la fe que el hombre ha conseguido por sí mismo, para convertirla en una fe divina.

Blondel explica que el acto de fe, acto que el hombre está llamado a realizar al entrar en contacto con las verdades de fe, es un acto racional y voluntario. Esta intervención de la inteligencia y la voluntad es necesaria pero no, sin embargo, suficiente para la fe. En la fe no todo depende del hombre. Más bien ocurre lo contrario: la fe es sobrenatural y, en ese sentido, supera las facultades del hombre<sup>162</sup>.

La fe es sobrenatural por su objeto, que es divino. Esto puede decirse en un triple sentido: *ratione crediti*, *ratione credenti* y *ratione credendi*.

*Ratione crediti*, el objeto de la fe es la Verdad primera. De modo que lo creído es una realidad absolutamente trascendente, inaccesible a la criatura por las fuerzas naturales. No se trata de una representación objetiva o de una noción lógica, sino de una verdad que se encarna para vivir en nosotros y para comunicarnos no tanto lo revelado como el revelador<sup>163</sup>.

*Ratione credentis*, la fe es divina en su origen. Es un don de Dios, que actúa para que nosotros creamos: Dios se revela desde el exterior, y obra además en el interior del hombre. De modo que aunque se hable de objeto de la fe, se debe entender siempre como un sujeto; un sujeto que se nos propone para ser afirmado por nosotros<sup>164</sup>.

*Ratione credendi*, la fe es sobrenatural porque la obligación de creer no resulta principalmente de la luz de la razón y las disposiciones naturales de la voluntad, sino de la acción sobrenatural en el interior del hombre, que lo dispone a someterse libremente a Dios, a recibir el don que le ha sido entregado<sup>165</sup>.

En lo que Blondel insiste, cuando habla del carácter sobrenatural de la fe, es en que no basta con saber que existen motivos humanos para afirmar el origen divino del objeto de esta virtud<sup>166</sup>. Tampoco es suficiente una prueba intelectual de la revelación ni una certeza natural de que Dios ha hablado<sup>167</sup>.

Para que la fe sea verdaderamente sobrenatural, no basta que lo creído sea divino; hace falta que el modo en que se crea sea también sobrenatural<sup>168</sup>. Que sea el propio Dios quien nos haga creer. Por sí mismo, sin un don de Dios, del mismo autor de la fe, el hombre no es capaz de realizar un acto sobrenatural<sup>169</sup>.

Siguiendo una explicación clásica, el filósofo afirma que el acto de fe es sobrenatural por su objeto formal. Es decir, es sobrenatural porque el modo en que se actúa la fe es sobrenatural. Y esta especificación sobrenatural tiene lugar, explica, en los motivos de la voluntad –las «ideas de la acción»–, porque ahí es donde la adhesión subjetiva del hombre es sobrenaturalizada, preparando la adhesión al testimonio exterior de Dios<sup>170</sup>.

El modo de creer sobrenaturalmente es creer *propter auctoritatem Dei revelantis*. Recogiendo esta afirmación doctrinal del Concilio Vaticano I, Blondel no ofrece evidentemente ninguna novedad al pensamiento cristiano. La aportación del filósofo en este aspecto consistió más bien en su modo de interpretar la autoridad de Dios como fundamento de la fe.

Cuando Blondel habla de creer por la autoridad de Dios que revela, no se refiere a aceptar racionalmente como verdadero el testimonio de Dios, sino a acoger en el interior de uno mismo este testimonio<sup>171</sup>. Así se entiende que

Dios sea el autor de la fe: El actúa en el interior del hombre, y lo mueve a re-encontrarlo fuera de él, en la revelación conocida objetivamente<sup>172</sup>.

Por eso el filósofo insiste en que lo que corresponde a los testimonios humanos y pruebas intelectuales, tomados exclusivamente, es una fe natural o humana. Mientras que la fe sobrenatural se distingue por ser un don, aunque para corresponder a este don el hombre aporte el concurso de sus potencias, inteligencia y voluntad<sup>173</sup>.

Blondel habla precisamente del concurso o correspondencia del hombre al tratar de la gracia en el acto de fe. Porque no basta señalar que Dios actúa por medio de la gracia para que haya fe sobrenatural. El don divino no actúa sin la participación del hombre, que debe en cierto modo morir a sí mismo para acoger la vida divina: la razón es mortificada y la voluntad desposeída, afirma el filósofo<sup>174</sup>.

### 3.4. *Un salto de generosidad*

En relación con el conocimiento, Blondel afirma que la fe es superior a todo saber o inteligencia humana, clarividente e infalible; posee una certeza superior a cualquier otra. Y aunque la fe es meritoria, lo es por ser libre, no porque implique una renuncia a la razón o suponga un riesgo o azar intelectual<sup>175</sup>.

Sin embargo, también es característico en la fe, según el filósofo, la coexistencia simultánea de certeza e ignorancia. Esta ignorancia se puede entender de diversos modos. Por un lado, como ya se ha visto, la gracia es subconsciente, no asimilable por medio de la reflexión, y en ese sentido ajena al conocimiento objetivo<sup>176</sup>.

Por otro lado, el hombre accede por medio de la fe a misterios que superan su entendimiento. De modo que permanece en una cierta ignorancia: posee algo que no llega a conocer totalmente. En fin, el hombre tampoco es capaz de captar las operaciones de su propia vida sobrenatural, y en ese aspecto también es ignorante<sup>177</sup>.

Al mismo tiempo, el hombre puede alcanzar un cierto conocimiento de su propia vida sobrenatural. Porque, de una parte, aunque para la inteligencia no es posible «cuadrar» todos los elementos que intervienen en la vida sobrenatural, el hombre posee una «cenestesia» del estado de gracia<sup>178</sup>. Y esta sensación basta para ofrecer una base real a la certeza subjetiva de la fe<sup>179</sup>.

Por otra parte, también puede obtenerse algún conocimiento acerca de la vida sobrenatural por medio de la ciencia o el arte del discernimiento de

espíritus. De modo que la vida de fe, aunque no pueda encerrarse en la percepción sensible o en los conceptos elaborados por la reflexión, es susceptible de conocimiento, de una certeza que Blondel califica de viva y oscura, propia de la fe sobrenatural<sup>180</sup>.

El «salto de generosidad» del que el filósofo habla en este contexto no está destinado a cambiar este carácter vivo y oscuro de la certeza de la fe, porque no es un remedio ante la incertidumbre. No es lo mismo afirmar que la certeza de esta virtud es distinta de la de la ciencia, que pretender que en la fe se dé un azar o un cálculo de probabilidades<sup>181</sup>.

Concretamente, la generosidad a la que se refiere Blondel no tiene que ver con una duda intelectual que el creyente debe superar, sino con la victoria que éste tiene que obtener contra su egoísmo. Es decir, que lo que el creyente experimenta no es una inseguridad en el terreno de la razón sino la exigencia de la entrega al don de Dios<sup>182</sup>.

Lo que ocurre es que los motivos de credibilidad dan todo su fruto cuando el hombre corresponde a la acción interior de la gracia, cuando se entrega a Dios. Por eso también dice el filósofo que la certeza religiosa está en relación con las disposiciones morales. Lo cual no significa negar el fundamento racional de la fe ni el carácter objetivo y comunicable que ésta posee<sup>183</sup>.

Blondel insiste, sin embargo, en que la certeza de la fe no puede obtenerse ni exclusivamente por medio de las disposiciones subjetivas ni por medio del solo conocimiento objetivo. Es la gracia la que confiere a la certeza religiosa su particular solidez<sup>184</sup>.

También explica el profesor de Aix que, por estar fundada en la autoridad de Dios que revela, la fe otorga una particular certeza al conocimiento. Incluso las verdades que la razón puede conocer o afirmar por sí sola, son conocidas y afirmadas de otro modo, con una fuerza distinta, por la virtud de la fe<sup>185</sup>.

Blondel advierte, sin embargo, contra una idea de certeza que identifique la paz y la ausencia de dudas con un conocimiento estático o conformista. Porque el conocimiento de un objeto no equivale a su posesión integral. Y si esto se experimenta en el estudio de los objetos materiales, con mayor razón puede decirse respecto a la fe<sup>186</sup>.

La certeza va unida, pues, a la necesidad de profundizar continuamente en el conocimiento del objeto de la fe. Y también permanece unida a un deseo efectivo de mayor entrega. De manera que, como explica el profesor de Aix, en estos dos sentidos, intelectual y moral, la certeza de la fe no es sinónimo de fijismo sino de apertura<sup>187</sup>.



1. A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, p. 125: «Nella sua valutazione degli argomenti di credibilità, il Concilio si preoccupò del loro valore *de jure* piuttosto che della questione di ciò che, *de facto*, spinge un dato individuo a credere».
2. Cfr. H. GAYRAUD, «Sur la question de la certitude religieuse», RCF, 31 (1902) 659-660.
3. Cfr. H. GAYRAUD, «Le problème de la certitude religieuse», RCF, 30 (1902) 121.
4. Cfr. *ibid.*, p. 123.
5. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 200.
6. Cfr. H. GAYRAUD, «Encore un mot sur l'apologétique», RCF, 33 (1903) 329.
7. Cfr. Carta a Bricout, 15 de noviembre de 1904: LP, p. 243.
8. Cfr. MALLET, F. [=BLONDEL, M.], *Un dernier mot sur la paix de l'apologétique*, p. 206.
9. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 208.
10. H. GAYRAUD, *Le problème de la certitude religieuse*, pp. 123-124.
11. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *D'où naissent quelques malentendus*, p. 19.
12. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 246.
13. Cfr. Carta a Maubec: LP, pp. 202-206.
14. Cfr. *ibid.*, p. 213.
15. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *Les controverses sur la méthode apologétique*, pp. 641-642.
16. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *D'où naissent quelques malentendus*, p. 14.
17. Cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16158. Dactilografía: vol. 60, p. 241.
18. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 14.
19. Cfr. EC, p. 65.
20. Cfr. EC, p. 66.
21. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 200.
22. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *D'où naissent quelques malentendus*, p. 18.
23. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 14.
24. Cfr. UC, p. 277.
25. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *Une simple explication*, p. 211.
26. Cfr. Carta a Bède Lebbe, 3 de abril de 1903: LP, p. 226; cfr. FS, p. 473.
27. Cfr. Carta a Maubec: LP, p. 212.
28. Cfr. EC, p. 67.
29. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *D'où naissent quelques malentendus*, p. 19.
30. Cfr. *Lettre*, p. 119.
31. Cfr. EC, p. 36.
32. Cfr. *Histoire et dogme*, p. 397.
33. Cfr. EC, p. 13.
34. Cfr. FS, p. 465; cfr. EC, p. 5.

35. Cfr. EC, pp. 6-17.
36. Cfr. FS, p. 469; cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *D'où naissent quelques malentendus*, p. 16.
37. Cfr. EC, p. 19.
38. Cfr. EC, p. 18.
39. Cfr. H. GAYRAUD, *Sur la question de la certitude religieuse*, p. 660.
40. Cfr. EC, p. 3.
41. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 17.
42. Cfr. EC, p. 3.
43. Cfr. EC, p. 4.
44. Cfr. UC, p. 276.
45. Cfr. F. MALLET, *Un nouvel entretien*, p. 524.
46. Cfr. *L'Esprit chrétien*, pp. 11-12; cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16160. Dactilografía: vol. 60, p. 244.
47. Cfr. UC, p. 277.
48. Cfr. EC, p. 66; cfr. Carta a Bricout, 15 de noviembre de 1904: LP, p. 244.
49. Cfr. EC, p. 43.
50. Cfr. M-B. ALLO, «Extrinsécisme et Historicisme», *Revue Thomiste*, 12 (1904) 459-460.
51. Cfr. H. GAYRAUD, *L'extrinsécisme*, RCF, (1904), p. 585.
52. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *D'où naissent quelques malentendus*, p. 28; cfr. *L'Action*, pp. 51-86.
53. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 30.
54. Cfr. UC, pp. 277-278.
55. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *Un entretien*, p. 630.
56. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 631.
57. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *o.c.*, p. 633.
58. Cfr. EC, p. 26.
59. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, p. 322: «Si l'on veut donc donner une théorie satisfaisante de l'acte de foi, il ne suffit pas d'exposer les raisons intelligibles susceptibles de la justifier humainement devant la réflexion; il faut, avant tout, indiquer les causes réelles qui expliquent la transformation complète de tout l'être».
60. Cfr. EC, p. 73.
61. Cfr. EC, p. 78.
62. Cfr. EC, p. 67; cfr. Carta a Bricout, 15 de noviembre de 1904: LP, p. 242.
63. Cfr. EC, p. 67.
64. Cfr. EC, p. 69.
65. Cfr. *ibid.*
66. Cfr. *Histoire et dogme* p. 449; cfr. EC, p. 38.
67. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 245.
68. Cfr. UC, p. 283.
69. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *Les controverses sur la méthode apologétique*, p. 642; cfr. EC, p. 70.
70. Cfr. Carta a Bricout, 15 de noviembre de 1904: LP, p. 242; cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents*, pp. 589-590.
71. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *Les controverses sur la méthode apologétique*, p. 639.
72. Cfr. Carta a Bricout, 15 de noviembre de 1904: LP, p. 242; cfr. EC, p. 71.
73. Cfr. Carta a Bricout, 8 de noviembre de 1904: CAMB 28/15; A; ff. 16306-16307. Dactilografía: vol. 61, pp. 98-100; cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 205.
74. Cfr. Carta a Labeyrie, 9 de noviembre de 1904: CAMB 28/16; A; ff. 16308-16311. Dactilografía: vol. 60, pp. 279-283.
75. Cfr. EC, p. 71.
76. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, pp. 210-211.

77. Cfr. *ibid.*, p. 210; cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16158. Dactilografía: vol. 60, p. 241.
78. Cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 271.
79. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 206.
80. Cfr. Carta a Valensin, 7 de octubre de 1906: BV, I, p. 272; cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 248.
81. Cfr. Carta a Bricout, 8 de noviembre de 1904: CAMB 28/15; A; ff. 16306-16307. Dactilografía: vol. 61, pp. 98-100.
82. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 248.
83. Cfr. EC, p. 71.
84. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 208.
85. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 209.
86. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 245.
87. Cfr. EC, p. 68; cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents*, p. 584.
88. Cfr. EC, p. 68.
89. Cfr. EC, p. 71.
90. Cfr. Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: ACCM, p. 292.
91. Cfr. Carta a Labeyrie, 9 de noviembre de 1904: CAMB 28/16; A; ff. 16308-16311. Dactilografía: vol. 60, pp. 279-283.
92. Cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 268.
93. Cfr. Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: ACCM p. 292; cfr. Carta a Labeyrie, 9 de noviembre de 1904: CAMB 28/16; A; ff. 16308-16311. Dactilografía: vol. 60, pp. 279-283.
94. Cfr. Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: ACCM, p. 293.
95. Cfr. EC, p. 73.
96. Cfr. Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: ACCM, p. 293.
97. Cfr. ID.; cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, pp. 245-246; cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 270.
98. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *À propos de la certitude religieuse*, p. 657.
99. Cfr. EC, p. 68; cfr. Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: ACCM, p. 293; cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 245; cfr. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *o.c.*, pp. 646-647.
100. Cfr. EC, p. 68; cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 268.
101. Cfr. Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: ACCM, p. 293.
102. Cfr. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *o.c.*, p. 656; cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16160. Dactilografía: vol. 60, p. 244.
103. Cfr. Carta a Bricout, 15 de noviembre de 1904: LP, p. 244.
104. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 246.
105. Cfr. *ibid.*; cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16160. Dactilografía: vol. 60, p. 244.
106. Cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 270.
107. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 247.
108. Cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 271.
109. Cfr. *ibid.*, p. 267.
110. Cfr. EC, p. 69. En un sentido existencial, también: se va más de la fe a los dogmas, que de los dogmas a la fe, cfr. *Histoire et dogme* p. 445.
111. Cfr. EC, p. 71.
112. Cfr. EC, p. 69.
113. Cfr. EC, p. 71.
114. Cfr. EC, p. 71.
115. Cfr. EC, p. 72.
116. Cfr. *ibid.*

117. Cfr. EC, p. 74.
118. Cfr. EC, p. 76.
119. Cfr. EC, p. 73.
120. Cfr. EC, p. 72.
121. Cfr. EC, p. 76.
122. Cfr. EC, p. 77.
123. Cfr. EC, p. 77 bis.
124. Cfr. EC, p. 78.
125. Cfr. EC, p. 73.
126. Cfr. EC, p. 78.
127. Cfr. EC, p. 77.
128. Cfr. EC, p. 74; cfr. *L'Action*, cinquième partie, chapitre II: La valeur de la pratique littéraire et les conditions de l'action religieuse.
129. Cfr. *L'Esprit chrétien*, pp. 76-77.
130. A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, p. 124: «La forte preoccupazione per il rapporto fra fede e ragione fece sì che il Vaticano I affrontasse la questione della fede in una prospettiva intellettualistica».
131. Cfr. UC, pp. 277-278.
132. Cfr. FS, p. 470.
133. Cfr. EC, pp. 4-5.
134. Cfr. *Lettre* p. 257.
135. Cfr. F. MALLET [=BLONDEL, M.], *L'œuvre du cardinal Dechamp et les progrès récents*, p. 457.
136. Cfr. *Lettre* p. 257.
137. Cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16159. Dactilografía: vol. 60, pp. 242-243.
138. Cfr. FS, p. 462.
139. Cfr. FS, p. 471.
140. Cfr. FS, p. 463.
141. Cfr. FS, p. 465.
142. Cfr. UC, p. 281.
143. Cfr. *ibid.*
144. Cfr. Carta a Maubec, 19 de mayo de 1899: LP, p. 200.
145. Cfr. Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB 27/52; A; f. 16159. Dactilografía: vol. 60, p. 242.
146. Cfr. FS, pp. 453-454.
147. Cfr. UC, pp. 277-278.
148. Cfr. UC, p. 282.
149. Cfr. UC, p. 267.
150. Cfr. UC, p. 269.
151. Cfr. *ibid.*
152. Cfr. FS, p. 466.
153. Cfr. UC, p. 267.
154. Cfr. FS, pp. 468-469.
155. Cfr. FS, p. 467.
156. Cfr. UC, p. 282.
157. Cfr. EC, p. 78.
158. Cfr. UC, p. 273.
159. Cfr. P. SCHEPENS, «Qu'est-ce que la foi?», *Nouvelle Revue Théologique*, 39 (1907) 629-643; E. PORTALIÉ, «Qu'est-ce que la foi? D'après M. Mallet», *BLE*, 9 (1907) 204-225.
160. Cfr. Carta a Tardif, 1 de enero de 1907: BV, I, pp. 261-262.
161. Cfr. *ibid.*

162. Cfr. EC, p. 76.
163. Cfr. FS, p. 458.
164. Cfr. FS, p. 459.
165. Cfr. FS, p. 460.
166. Cfr. EC, p. 15.
167. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 247.
168. Cfr. EC, p. 15; cfr. FS, p. 469.
169. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 247.
170. Cfr. FS, p. 470; cfr. Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: LP, p. 270.
171. Cfr. FS, p. 469.
172. Cfr. Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: LP, p. 247.
173. Cfr. UC, pp. 276-277.
174. Cfr. UC, p. 283.
175. Cfr. FS, p. 470.
176. Cfr. EC, p. 77.
177. Cfr. *ibid.*
178. Según el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, 'cenestesia' es la sensación general de la existencia del propio cuerpo, independiente de los sentidos, y resultante de la síntesis de las sensaciones, simultáneas y sin localizar, de los diferentes órganos y singularmente de los abdominales y torácicos.
179. Cfr. EC, p. 77.
180. Cfr. *ibid.*
181. Cfr. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *o.c.*, p. 654; cfr. H. GAYRAUD, *La définition de la foi*, RCF, 29 (1901) 208, como ejemplo de acusación de subjetivismo en este sentido.
182. Cfr. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *o.c.*, p. 654.
183. Cfr. FS, p. 468.
184. Cfr. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *o.c.*, p. 657.
185. Cfr. FS, p. 469.
186. Cfr. E. PÊCHEGUT y M. BLONDEL, *o.c.*, p. 651.
187. Cfr. *ibid.*, p. 657.

---

## Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	63
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	71
ÍNDICE DE LA TESIS	73
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	77
UNA INTERPRETACIÓN VITAL DE LA FE	85
1. APOLOGÉTICA Y CONVERSIÓN	85
1.1. Eficacia de la demostración racional	86
1.2. Itinerario «vital» de la conversión	88
1.3. ¿Creemos «por decreto»?	89
1.4. Elementos de una fe creíble	91
1.5. El peligro de una «pseudociencia»	92
2. LA FE SE DA EN LA ACCIÓN	95
2.1. La inquietud del hombre	95
2.2. El trabajo «anónimo» de Dios	97
2.3. La «buena fe» no salva	99
2.4. De la confianza a la creencia	101
3. ¿CREE QUIEN QUIERE O QUIEN PUEDE?	104
3.1. El triple papel de la razón	105
3.2. Las aspiraciones de la voluntad	106
3.3. No todo depende del hombre	108
3.4. Un salto de generosidad	110
NOTAS	113
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	119